opere di
Michele Federico Sciacca

III. 1

L'interiorità oggettiva

«... non sono né agostiniano, né pascaliano, né rosminiano, né blondeliano...»

Michele Federico Sciacca

edizioni L'Epos Palermo

La singolarità di una diaspora mai sopita e pur sempre temuta dalle veggenze del filosofare, quando contemporaneo al travaglio dei suoi parti storici, può sembrare che oggi non faccia piú testo perché travolta dalla pluralità del suo stesso ottenebrato accanimento nell'acquietante trascorrere delle sue cronache: la diaspora senza tempo ha sempre tentato l'acume dei suoi massimi pensieri fino ad osare lo scacco inane della sua tensione e della perdizione della filosofia (se non del pensare stesso) tra inviolabilità della coscienza segnata dalla assolutezza del suo essere a sé stessa e violazione di questa assolutezza data a conoscersi e dunque a dividersi, senza separarsi, da sé stessa. Gran parte della storia della filosofia segna il limite di definizione dello stesso sfero di interezza di questa lacerante relazione. Ma questo limite di definizione marca anche il passare dei tanti che hanno, filosofando, tentato quella interezza per tentare la loro capacità di scienza all'inosabile pensare.
Senza tempo, non perciò senza concetto, questa diaspora ha illuminato la materia *umile*, la tollerante umiltà dei suoi accessi possibili, come segno, esse stesse, per un concetto non limitato alla sua scienza possibile: l'*interiorità oggettiva* di Sciacca, da quando fu concepita a quando ancora oggi fervida in provocatoria persuasione della diaspora e dei suoi concetti fino all'Idea, di quel segno ricompone le ascendenze piú conflagranti per una prospettiva di rideterminante inviolata integralità del filosofare e del suo soggetto intrinseco.

Michele Federico Sciacca nacque a Giarre il 18 luglio 1908 e morì a Genova il 24 febbraio 1975.
Studiò a Napoli con Antonio Aliotta e fu condirettore della rivista «Logos». Nel 1938 titolare della cattedra di Storia della Filosofia a Pavia, divenne nel 1947 titolare di Filosofia teoretica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova nella quale per lunghi anni diresse l'Istituto di Filosofia. Passò quindi alla cattedra di Filosofia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Genova.
Fondò nel 1946 il «Giornale di metafisica» che diresse fino alla morte. Ideò e promosse iniziative culturali e scientifiche di grande rilievo ancora oggi fervidamente operanti quali, fra le altre, il Centro di studi rosminiani di Stresa, la Cattedra «Rosmini» nell'ambito del Centro a Stresa (tenendovi ogni agosto corsi di lezioni frequentati da studiosi provenienti da tutte le parti del mondo) e l'Istituto internazionale di studi europei «A. Rosmini» di Bolzano del quale fu presidente per lunghi anni.

opere di
Michele Federico Sciacca
a cura di Nunzio Incardona

I. 1 Pascal
I. 2 La filosofia morale di A. Rosmini
I. 3 Dialogo con Maurizio Blondel
I. 4 Sant'Agostino
I. 5 Interpretazioni rosminiane
I. 6 Platone
I. 7 La filosofia italiana del secolo XX

II. 1 Il chisciottismo tragico di Unamuno
II. 2 La clessidra
II. 3 Lettere dalla campagna
II. 4 Gli arieti contro la verticale
II. 5 La Casa del pane
II. 6 Il magnifico oggi
II. 7 L'ora di Cristo
II. 8 In spirito e verità
II. 9 L'estetismo Kierkegaard Pirandello

III. 1 L'interiorità oggettiva
III. 2 Atto ed essere
III. 3 Filosofia e antifilosofia
III. 4 Ontologia triadica e trinitaria
III. 5 L'oscuramento dell'intelligenza
III. 6 Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso
III. 7 Come si vince a Waterloo
III. 8 L'uomo questo squilibrato
III. 9 Morte e immortalità
III.10 La libertà e il tempo
III.11 Filosofia e metafisica
III.12 I principi della metafisica rosminiana
Indice degli autori e delle opere citati

LIBRERIA "Chiari"
ARTE - STORIA - LETTERATURA
Borgo Allegri 16r I-50122 FIRENZE
Tel. +39 (0)55.245291
Fax +39 (0)55.2478881
libreriachiari@libreriachiari.it

Opere di
Michele Federico Sciacca

a cura di Nunzio Incardona

III.1

Michele Federico Sciacca

L'interiorità oggettiva

L'Epos

L'illustrazione nel risguardo è opera di Primo Conti

© Copyright 1989 by
L'Epos di Biagio Cortimiglia
Società Editrice in Palermo
Via Valerio Villareale n. 26

Le Opere di Michele Federico Sciacca
sono pubblicate
con il patrocinio del Comune di Giarre

Per non factum, sed genitum,
omnia facta, sed non genita.

Alla memoria di
Louis Lavelle
filosofo ex veritate
uomo ex corde

Premessa

Con questo volumetto ha inizio la pubblicazione delle mie *Opere complete*. Le sparse membra, se l'impresa andrà a compimento, troveranno cosí unità in un *corpus*, che spero non sia il loro ultimo riposo (non so neppure se meritato), ma qualcosa di piú; se non altro il documento della vita di studio e meditazione di un uomo che pressoché tutta la sua vita intellettuale ha dedicato a vederci un po' meno oscuramente nell'enigma dell'esistenza. Io non so quel che valgano i miei scritti, né se abbiano giovato o possano ancora giovare a qualcuno; so che la filosofia per me è stata ed è vita e non accademico esercizio o curiosità intellettuale. Infatti, alla meditazione sono rimasto fedele, appassionatamente; anche se forse è cosa anacronistica, tengo a non essere un «chierico» traditore. E le mie nozze intellettuali posso dirle riuscite, per me almeno; non so se la filosofia sia dello stesso parere. È dovere dei padri aver cura dei figli, siano essi belli o brutti, malati o sani, gracili o forti, e dar loro una sistemazione, la migliore possibile, secondo le forze. Un autore che raccoglie le sue opere adempie, in fondo, allo stesso dovere, indipendentemente dal fatto che i frutti del suo intelletto siano sapidi o no, di prima o seconda scelta. Dirà altri il suo giudizio; all'autore il compito di portare, come meglio sa e può, alla maggioretà i suoi pensamenti, cioè alla loro sistemazione in uno o piú libri; immessi nel mondo, si arrangeranno da loro, se vi riesciranno e meriteranno una qualche attenzione.

Qualcuno potrebbe dire che un po' presto io abbia pensato a «calar le vele e raccoglier le sarte», occupazione della vecchiaia o della tarda maturità. Si è che non « calo le vele»; e raccolgo le sarte antiche per aggiungerne di nuove; non cesso di navigare, ma metto in ordine e completo la mia caravella, alla quale ancor parecchio manca. Anche se possa sembrare paradossale, infatti, dopo piú di venti volumi, mi considero autore quasi inedito per la parte che riguarda il mio pensiero personale, venuto maturando lentamente e attraverso lo studio di classici a me congeniali. Esso troverà sistemazione negli anni avvenire, se mi sarà concesso viverli, in quel gruppo di opere che avrà come titolo comune *La filosofia dell'Integralità*, oltre che in scritti di minor mole, come l'attuale sull'interiorità oggettiva che di quella filosofia può considerarsi la premessa. Perciò la riedizione di volumi (con la revisione, a volte profonda, gli aggiornamenti, il diverso modo di disporre e raccogliere i saggi) o di scritti che per la prima volta verranno raccolti in volume, si alternerà con la pubblicazione di lavori inediti, alcuni dei quali, nei limiti delle mie forze, di molto impegno. Il tutto unificato in un *corpus*, in modo che ciascun volume, pur indipendente, si inserisca in un insieme unitario, nel quale io possa riconoscermi. Fin d'ora prego chiunque vorrà accuparsi di me, o citare qualche mio scritto, di servirsi di questa edizione, che considero la sola diciamo cosí ufficiale.

Tutto questo non è lavoro della vecchiaia, età stanca e bizzosa, quando la mente è prigioniera di schemi che hanno perduto la loro duttilità e le forze fisiche si avviano al naturale esaurimento, ma della maturità piena, quando si presumono ancora, davanti a noi, anni di efficienza. D'altra parte, raccogliere i propri scritti, quando ancora il programma di lavoro non è del tutto realizzato, e non si ristampa soltanto, ma si elaborano nuovi lavori, è meno melanconico che rispolverare libri pubblicati, come chi, ritiratosi dal mondo, ordina le sue memorie e le colleziona diligentemente.Se mai questo è da fare in privato e in segreto, in modo da non dare spettacolo della propria decadenza e delle proprie manie.

Non tutto sarà raccolto in questo *corpus*: resteranno fuori: *a*) manuali e scritti scolastici, tranne qualche introduzione ritenuta di maggior respiro, anche se premessa all'edizione di un testo destinato alle scuole; *b*) gli scritti che l'autore rifiuta (e alcuni rifiutati già: cfr. *Il mio itinerario a Cristo*, Torino, S.E.I., 1944;[1] *c*) scritterelli giovanili

[1] Ed ora: *La clessidra*, Milano, Marzorati, VI ediz., 1963, p. 102.

di nessun conto e cosí altri posteriori; *d*) alcune pagine di troppo vivace polemica personale. Per completezza bibliografica, di quanto omesso sarà dato forse un elenco nell'ultimo volume, se vi sarà.

L'ordine in cui i lavori saranno pubblicati non vuol significare un ordine di importanza: può essere suggerito o dalla richiesta di scritti già da tempo esauriti e non piú ristampati; o dagli interessi di un determinato momento; o dalla pubblicazione di qualche opera nuova e già a punto; o da varie circostanze e opportunità, oltre che da esigenze editoriali.

Come si vede non è lavoro di un giorno né di un anno: ne occorreranno, a Dio piacendo e anche un po' agli uomini, una ventina e forse piú; se arriverò a finirlo sarà da vecchio; altro motivo per non cominciarlo nella tarda età, quando si ha a disporsi per altro inizio di vita, piú importante di ogni nostro pensare e fare nel mondo. Se, a mano a mano che si pubblicheranno i volumi, vi sarà da premettere qualcosa di particolare, sarà fatto in quella circostanza.

Genova, Università, 15 giugno 1951.

M.F. Sciacca

Premessa alla prima edizione italiana

Com'è noto, questo volume, per circostanze occasionali, fu pubblicato in lingua francese dall'Editrice Fratelli Bocca (Milano, 1952) e successivamente tradotto in spagnolo (Madrid, Editorial «Aula», 1953). Mancava l'edizione in lingua italiana! Nel frattempo, l'edizione delle mie *Opere complete* è stata assunta dall'Editore Dott. Carlo Marzorati. Ho colto questa occasione per pubblicarlo in nuova veste, cioè per dare la sua prima edizione italiana. Sia per quanto detto nella Premessa all'edizione in lingua francese, sia per il suo contenuto, esso resta volume primo dell'intero *corpus*.

Il saggio sviluppa alcuni motivi, in special modo quello centrale, di *Filosofia e metafisica* e risponde indirettamente ad alcune critiche fatte a questo libro; tuttavia resta autonomo e approfondisce per suo conto un tema per me fondamentale. Alcune pagine di esso (scritte ad Achensee, in Austria, nell'agosto del '50 e che ora fanno parte del Capitolo II) sono state già pubblicate nel «Giornale di Metafisica» (n. 1, 1951); altre (Introduzione e Capitolo I) ricavate dal breve saggio «La mia prospettiva filosofica» inserito nel volume omonimo (Padova, Liviana, 1950) di autori vari e già tradotte in lingua spagnola («Reviste de filosofía», La Plata, n. 2, 1951); altre ancora (Capitolo III) sono state ospitate dalla Rivista «Dialectica» (1950) di Zürich, nella loro stesura francese, come risposta all'invito rivoltomi dal collega prof. Gonseth di partecipare alla discussione sul tema «Métaphysique et Dialectique».

Sono piú di sei anni, dalla stesura del saggio; in questo lasso di tempo ho pubblicato, tra l'altro, *L'uomo, questo «squilibrato» e Atto ed Essere*, che di *Interiorità oggettiva* sono uno sviluppo, un approfondimento e anche una precisazione. Tuttavia non ho voluto apportare sostanziali modifiche al testo, che, cosí com'è, documenta una fase del processo del mio pensiero. Un testo teoretico è quello che è: rivederlo è scrivere un altro libro, diverso. È ciò che ho fatto nei due successivi sopra citati e farò in altri, ciascuno dei quali, quando ristampato, resterà quello che è, come è rimasto *Interiorità oggettiva*, tranne qualche correzione o ritocco di forma.

Bormio (Sondrio), Albergo S. Lorenzo, 7 luglio 1957.

M.F. Sciacca

N.B. - Niente da dire a proposito di questa seconda edizione italiana, che, tranne qualche ritocco, è la ristampa della prima.

Bormio (Sondrio), Albergo S. Lorenzo, 4 luglio 1960.

M.F.S.

A meno di dieci anni dalla prima edizione italiana, questa quinta; nel frattempo la seconda edizione spagnola (Barcelona, Editorial Miracle) e quella tedesca (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965): il libretto di strada ne ha fatto e mi auguro che di fiato ne abbia ancora. La forma è stata un'altra volta ritoccata, spero per l'ultima.

Genova, Università, 27 novembre 1966.

M.F.S.

Introduzione

In un breve saggio non si può dire tutto, né tutto giustificare. Perciò è facile che vi siano oscurità e che alcune affermazioni possano prestarsi ad equivoci, senza che il lettore ne abbia tutte le colpe. Ancora: non sono né agostiniano, né pascaliano, né rosminiano, né blondeliano se con queste etichette si vuol dire che io ripeta posizioni filosofiche di Agostino o Pascal, di Rosmini o Blondel; quantunque inesplicabile la mia personale senza questi pensatori che, assieme a Platone e al Gentile, hanno influito in misura maggiore o minore sulla mia formazione intellettuale. Ciò, anche perché non desidero attribuire ad altri scrittori mie posizioni personali, gravandoli di una responsabilità che è soltanto mia. Per gli stessi motivi dichiaro che, quando mi capita di parlare di «spiritualismo cristiano» o di «idealismo oggettivo», trascendentista e teista (accetto, ormai, almeno per me, questa seconda etichetta), mi riferisco sempre e soltanto alla mia prospettiva filosofica senza chiamare come «correi» altri noti pensatori italiani appartenenti alla stessa corrente, anche se, per le affinità intellettuali che ci legano, possa sentirmi a mio agio anche sotto la prima denominazione. Naturalmente ciascuno di noi vi sta dentro con il proprio pensiero. Nessuna meraviglia se abbiamo assunto rispetto alla metafisica atteggiamenti speculativi diversi. E a chi ci rimprovera questa diversità, dentro la nostra unità fondamentale, possiamo rispondere che non siamo collegiali obbligati all'uniforme, né costituiamo

una cooperativa di filosofi che vendono l'identica merce e allo stesso prezzo. Non per nulla, un po' tutti di spirito agostiniano, abbiamo scelto per la nostra rivista, il «Giornale di metafisica», il motto: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.*

Io credo che ogni pensatore abbia il dovere d'inserire la sua meditazione nel momento storico in cui egli vive. Non in senso storicistico — ogni epoca ha la sua verità e la verità è una questione stagionale — né praticistico o empirico di un interesse limitato ai problemi contingenti di un determinato periodo; ma come inserzione teoretica, cioè nel grado di scoperta della verità, il cui scoprimento è storico e come tale successivo e progressivo nel tempo. Tale inserzione è perciò stesso «critica», in quanto implica un «giudizio», una valutazione dei vari momenti del pensiero. Questa consapevolezza è una conquista che la filosofia moderna ha approfondito e chiarito; e io mi sento di accettarla. Teoreticamente, interessa conoscere che cosa, per esempio, abbiano pensato Platone o Aristotele, Agostino o Tommaso, per quegli aspetti parziali che hanno scoperto nell'infinito inesauribile della verità e che, come verità essi stessi, sono perenni nella perennità del vero. Ma per la parzialità stessa di ogni scoperta e la fecondità intrinseca in ogni verità, non vi è pensatore che possa essere dogmaticamente decretato (e se lo è, il concreto filosofare annulla per suo conto ogni decreto) la misura assoluta o solo obbligata, punto di partenza e di arrivo. Non vi è, in questo senso, una *filosofia perenne*; c'è il *filosofare perenne* come scoperta della verità.

«Scoperta», non «sviluppo»: la filosofia come «sviluppo» della verità è dell'idealismo storicista, che in definitiva la nega perché in partenza annulla ogni vero. La filosofia come «scoperta» della verità è di un altro idealismo, di quello oggettivo che non fa nascere quest'ultima dallo sviluppo del pensiero, ma fa nascere lo sviluppo del pensiero dalla verità, come tale superstorica: non c'è storia della verità, ma dell'umana scoperta di essa; e perciò c'è storia per la verità, che si manifesta storicamente («storicità»), senza essere essa stessa storica. Ma appunto perché storica la conoscenza che l'uomo acquista della verità, è supremamente antistorico e antifilosofico assumere un momento del filosofare umano nella sua storia come punto di arrivo invalicabile. Accettare una filosofia come parola definitiva, è implicitamente affermare che quanto dopo di essa si è pensato sia errore o almeno inessenziale; e ciò è degradare il pensiero umano, che è di origine divina; è avvilirlo nella ripetizione di un immutabile «sistema»,

alla cui esposizione «oggettiva» od ammodernamento l'umanità intera verrebbe costretta nei secoli dei secoli. Ma c'è ancora di piú: se si sostiene che, ad un certo momento, la verità sia stata o possa essere tutta scoperta senza possibilità di progresso, si afferma che essa è finita; infatti, si ammette che possa essere adeguata dalla mente umana finita in un determinato momento storico del processo di scoperta, dopo di che non vi è piú né scoperta, né storia. Ma ciò significa, da un lato, negare la storicità perenne della scoperta perenne (cioè l'elemento di verità che vi è nello storicismo moderno e che non va perduto) e dall'altro (può sembrare strano) non poter piú combattere efficacemente l'errore dello storicismo stesso, che identifica la verità con la sua storia, intesa come «farsi» nel tempo della verità stessa. Infatti, porre l'adeguazione mente umana-verità — cioè il dire che una filosofia sia essa il sapere umano tutto scoperto e la soluzione dell'enigma dell'esistenza per cui in questo campo non c'è piú niente da scoprire — è precisamente negare la verità, farne qualcosa di contingente e finito come la nostra mente; è cadere nell'immanentismo metafisico e, nello stesso tempo, dato che la scoperta è esaurita, togliere ogni senso alla storicità. A questo punto niente piú resta da opporre, se non un dogmatismo oltrepassato dalla critica, a chi rivendica lo storicismo del processo del pensare e sostiene che, non solo il filosofare è sviluppo, ma è anche, come tale, creativo esso stesso della verità. Parlare di filosofie perenni è rischiare, senza saperlo e pur negando nello stesso tempo il senso della storicità della filosofia, posizioni che autorizzano lo storicismo piú intransigente. Infatti, per tutti i filosofi storicisti, da Hegel a Gentile, la filosofia esaurisce con ciascuno di loro il suo sviluppo; anzi, per un epigono, essa vive nella storia con cui s'identifica o, meglio, muore nel di lui storicismo empiristico. Né mi si obietti che qui si parla di verità dell'ordine umano e dunque adeguata alla nostra mente, perché rispondo che vi è una verità prima, di cui la mente partecipa, ma che la mente trascende; ed appunto perché la trascende fa che essa sia perennemente pensante e libera dall'adeguazione al finito e perciò libera per l'assoluta Verità. Se tutta la verità di cui l'uomo è capace fosse finita, l'adeguazione tra mente e verità ci getterebbe irrimediabilmente nell'immanentismo, che, sotto ogni sua forma, è «naturalismo» e pesante positivismo. Aggiungo ancora che, in tal caso, posto che la mente ha come oggetto soltanto verità finite e non anche una verità infinita, non si può stabilire alcun rapporto, neppure di analogia, tra la verità umana e la

Verità in sé trascendente. Se ciò fosse, l'uomo non avrebbe mai pensato a Dio né mai aspirato a Lui: ogni ponte tra Dio e uomo sarebbe tagliato e l'uomo stesso cesserebbe di essere un ente pensante e spirituale. Anche perché ammettere verità solo finite è negare *la* verità *nelle* verità e queste ultime nel niente di verità. Dunque, ripetiamo, non vi è una filosofia perenne, ma perenni verità parziali (e tuttavia totali come verità) che una prospettiva filosofica scopre e che convergono in una scoperta superiore, ma mai esaustiva della verità stessa; come non vi è una filosofia che sia il superamento delle precedenti, e candidata a morire in una susseguente, nel senso che essa risponda ad un nuovo momento storico con cui s'identifica la verità, ché in tal caso la verità ed ogni verità restano annullate nella temporaneità e nella contingenza.

Dopo quanto detto, è evidente in qual modo il nostro filosofare s'inserisca nel vivo del pensiero moderno e contemporaneo, cioè nella sua posizione critica e della critica la piú intransigente. Siamo disposti ad assumercela, ma per spingerla fino in fondo e non per fermarci al dogmatismo acritico di una critica a metà o che si pone dogmaticamente come fine a se stessa e oggetto proprio ed esclusivo del filosofare. Siamo convinti che se alcune correnti del pensiero moderno sono arrivate a certe conclusioni, distruttive di ogni verità umana e divina, ciò sia dovuto a difetto di critica, direi a ingenuità critica: una critica del pensiero tutta dispiegata, nel suo esito ultimo, il piú maturo e rigoroso, arriva a ben altre conclusioni. Nel caso che le nostre coincidano o abbiano punti di contatto con verità precedentemente scoperte, nessuno ci può accusare che le abbiamo accettate dogmaticamente e resta confermato da un lato, che la verità, una volta scoperta, è sempre quella che è, e, dall'altro, che essa è sempre feconda di nuovi veri: feconda, negativamente, come critica di un pensiero non sufficientemente critico e, positivamente, come recupero di verità nella verità ulteriore in una convergenza che è sempre piú ricca sintesi di verità, verità *nuova* e perciò anche conquista e frutto della libertà dello spirito.

***

È bene fissare schematicamente fin dall'inizio le tesi essenziali delle due posizioni metafisiche che qui c'interessano: quella dell'idealismo oggettivo e l'altra, in confronto ad esso, assunta dal pensiero moderno, di cui tracciamo rapidamente la linea storico-teoretica di sviluppo.

Verità è una norma o un principio universalmente valido per ogni essere dotato d'intelligenza. La metafisica greca e quella cristiana — a parte l'elaborazione profonda dei concetti di Dio, persona, spirito, libertà, ecc. apportata da quest'ultima alla prima — concordano nel considerare la ragione umana capace di verità, cioè avente la capacità di conoscere verità oggettive, ciascuna universalmente valida e non contraddicente l'altra, anche se ciascuna, e tutte insieme, come *questa* o *quella* verità totale, sia sempre parziale, ma ugualmente universale e assoluta nel suo ordine, come *questa* o *quella* verità. L'analisi e l'approfondimento del concetto di verità ne disvelano i caratteri divini (eternità, necessità, universalità, ecc.), diversi da quelli della mente umana temporale, contingente, relativa, mutevole e perciò limitata; dunque autorizzano la distinzione tra la verità-oggetto della mente e la mente-soggetto pensante. Distinzione, non separazione: la verità è sempre verità per una mente che la pensa: non vi è verità non pensata, cioè che non sia oggetto di un pensiero. Da questa relazione conoscitiva si è concluso frettolosamente che la verità non è per il pensiero che la pensa: s'identifica con esso, con l'atto del pensare. Ma se ciò è vero (razionalmente concepibile, non contraddittorio) per il Pensiero assoluto, che possiede gli stessi attributi della verità in quanto è la stessa Verità, non cosí per il pensiero umano, relativo, mutevole e mai capace di possedere la totalità della verità, l'unità perfetta ed assoluta del logo nell'identità pura e semplice del pensante (soggetto) e del pensato (oggetto). Dunque per l'ente pensante finito, la distinzione tra soggetto pensante e verità pensata va mantenuta in quanto essa distinzione inerisce all'ente finito, perché finito, pur restando fermo che la verità è verità *per* e *di* un soggetto che la pensa. Pertanto, per la mente umana la verità è sempre oggetto a essa *dato* e mai da essa *posto*; le è presente, ma la oltrepassa e trascende, le sovrasta. In questo senso la mutevole mente nostra ha in sé qualcosa di divino senza che con essa tale divino s'identifichi; è essa stessa, in certo senso, divina in quanto fatta partecipe della divina verità.

Da ciò consegue: *a*) l'uomo è capace di conoscenze assolutamente vere, ma non è egli il creatore della verità: la verità è oggetto della sua mente, da questa scoperta, conquistata; *b*) dunque la verità preesiste al pensiero: non vi è la verità perché il pensiero la fa, ma il pensiero si fa nella verità, la quale fa che esso pensi e la pensi. In altri termini: è vero, come sopra abbiamo detto, che non vi è verità se non per un pensiero che la pensa, ma, nel caso del pensiero umano, ciò

non significa affatto che il pensiero la «ponga». Idealismo, dunque, ma idealismo oggettivo (*portata ontologica della verità*): distinzione netta e irriducibile tra la verità oggetto del pensare ed il soggetto pensante.

Di qui l'altra conseguenza: se vi sono verità universalmente e necessariamente valide e se, d'altra parte, la verità è oggetto del pensiero e non da questo creata, la Verità assoluta, o in sé, trascende l'umana mente. Pertanto, se il soggetto pensante conosce verità assolutamente valide, esiste anche la Verità che, in maniera eminente, le contiene tutte; dunque esiste Dio, che è il Pensiero assoluto o la Verità assoluta. Il pensiero umano è limitato e mutevole e perciò non può essere verità assoluta, pur essendo capace di conoscere verità assolute; non può essere il soggetto «ponente» la verità, il suo «supposto» esistenziale; dunque la verità assoluta esiste come trascendente il pensiero, ed è Dio, in cui «esistenza» e «verità» s'identificano. Negare che l'uomo abbia conoscenza di verità oggettive o che esistano tali verità, è negare il fondamento di ogni possibile «ragione» dell'esistenza di Dio, negare Dio stesso. *Nell'Idea è, relativamente alla mente finita, la ragione prima e «fondale» dell'esistenza di Dio.*

Di fronte a questa posizione metafisica, che, nell'essenziale, è propria dell'idealismo classico greco-cristiano, il pensiero moderno ha tentato, attraverso la sua critica, due vie diverse, per giungere a posizioni speculative da essa distanti o divergenti: *a*) da un lato, ha negato l'esistenza di verità oggettive e della Verità assoluta: i concetti razionali sono puri *nomi* e le idee semplici contenuti della coscienza soggettiva o impressioni affievolite di sensazioni. Questa la conclusione dell'empirismo moderno, il cui agnosticismo, che non nega l'esistenza della verità oggettiva ma solo la conoscibilità di essa da parte della ragione, è un'attenuazione provvisoria, necessariamente provvisoria come tutti i compromessi. *b*) Vi è una verità universale e necessaria che l'uomo è capace di conoscere, ma non preesiste all'umano pensiero né lo trascende, bensí è ad esso immanente, da esso creata nel suo stesso processo o divenire. Ricerca e verità coincidono: pensare è creare la verità, scoprirla è fondarla; il pensiero stesso è artefice della verità, esso la verità, tutta. Nell'identità perfetta tra processo logico e processo storico, Dio, come assoluto Pensiero o assoluta Verità trascendente, non esiste. L'esistenza di un tale Dio rappresenta una concezione religiosa o mitica, comunque, immatura o dogmatica, dell'Ente supremo non ancora criticamente fondata; meglio, è il Dio della fase ingenua del pensiero. Tale idea di Dio il pen-

siero critico e speculativo approfondisce, e da prodotto della «immaginazione» la invera in un autentico concetto razionale, risolvendo cosí la mitica teologia nella razionale filosofia. Pensiero e verità s'identificano nell'immanenza assoluta della verità al pensiero e del pensiero alla verità. Dio, lo stesso Pensiero assoluto nel suo farsi o divenire perenne; la teologia, filosofia speculativa, che è appunto la consapevolezza dell'esigenza teologica, il suo inveramento e la sua maturità tutta dispiegata.

Questa la conclusione del razionalismo moderno che, iniziato da Cartesio, gradualmente — attraverso il suo svolgimento fino al criticismo di Kant e poi da Kant all'idealismo e allo Hegel, il quale identifica razionale e reale e Dio con il divenire dialettico dell'Idea — dal *Cogito*, che è ancora pensiero pensante la verità, suo oggetto, ed è pertanto dalla verità fondato, arriva alla concezione dell'*Io penso* fondante la verità, del Soggetto assoluto che è esso stesso tutto il vero e tutto il reale, Dio immanente e tutto immanente. La nuova posizione metafisica, inaugurata dal filosofo francese, coerentemente doveva pervenire alla identificazione di «essere» e «reale», di «pensiero» e «verità», alla riduzione dell'essere a categoria del conoscere, cioè a quella posizione «gnoseologistica», che doveva necessariamente, prima, negare la possibilità della metafisica (Kant) e, poi, identificarla con la logica (Hegel).

Dopo Hegel, e fino ai nostri giorni, la filosofia contemporanea è un graduale ma implacabile e progressivo logoramento critico del razionalismo assoluto e immanentista. Si è cominciato col dubitare che il pensiero umano sia esso stesso la verità assoluta e che sia addirittura capace di verità. Successivamente, da un lato, il pensiero contemporaneo ha implacabilmente negato il valore conoscitivo e la assolutezza delle leggi scientifiche; dall'altro, ha sottoposto a critica severa gli stessi principi della ragione. La prima tappa di questa rivolta contro la ragione è segnata da un diffuso relativismo: relatività di ogni forma di sapere o di conoscenza. L'assolutezza del conoscere razionale è stata soppiantata da forme di conoscenza non razionale: dal sentimento, dall'intuizione e anche dall'istinto; o surrogata dall'attività pratica.

Piú di recente si è concluso che non vi sono verità né assolute, né relative, ma che situazione invincibile del pensiero umano è la sua problematicità assoluta e radicale. Problematicità, esistenza e filosofia s'identificano. Dunque niente, perché «mito» o «illusione», filo-

sofie «divinizzanti», ma solo «umane», cioè problematiche perché l'uomo è solo problema e problematici sono pensiero ed esistenza. Questa la vera consapevolezza della filosofia, la piú critica e la sola «autentica».

Riepilogando: in un primo tempo la filosofia acquista la consapevolezza che la verità assoluta è «posta» dallo stesso pensiero e che si risolve nell'immanenza ad esso; poi, che anche la verità, come sviluppo immanente del pensiero, è «mitica», «dogmatica», «teologizzante» e che un pensiero critico non può accogliere il «dommatismo astratto» della verità assoluta, ma soltanto il «relativismo concreto» della verità relativa a circostanze di fatto, a metodi di conoscenza, a ipotesi di lavoro, a esigenze pratiche o vitali ecc. Da ultimo, e sola consapevolezza autentica, che la verità dell'uomo, e in se stessa, è il problema, la problematicità reale e sempre attuale dell'esistenza e del pensiero. Questa la sola filosofia umana, pura da residui mitici di teologismo; questa la «sincerità» spietata, ma autenticamente vera.

È evidente che nei tre momenti del processo del pensiero moderno e contemporaneo, a mano a mano che si nega l'oggettività della verità, si nega l'esistenza di Dio: la verità assoluta è lo stesso pensiero umano (primo momento); la verità è relativa e non vi è verità assoluta né immanente né tanto meno trascendente (secondo momento); la verità è lo stesso problema ed il sistema della verità è la problematicità pura e semplice (terzo momento). Dunque, Dio non esiste: la conseguenza è inevitabile. Ma anche inevitabile l'altra: se Dio non esiste, c'è il nulla di verità. È il punto di arrivo della filosofia d'oggi: Dio non esiste, niente è vero e il vero è il Nulla (conclusione metafisica); Dio non esiste, tutto è lecito (conclusione morale).

Tuttavia il nihilismo ed il problematicismo contemporanei hanno il merito di aver dimostrato, attraverso la critica della filosofia moderna, che è impossibile fondare una verità assoluta sul pensiero umano e ad esso immanente. Questo mito, proprio del razionalismo immanentista dal Cartesio allo Hegel, è stato dissolto. Cosí si pone oggi senza equivoci un problema di portata totale: se si nega Dio come sorgente della verità, non c'è piú verità. È la conclusione a cui è arrivato il pensiero contemporaneo attraverso la critica del pensiero moderno; e poiché il primo è figlio del secondo, il pensiero contemporaneo, in questo senso, è l'auto-critica e l'autodissoluzione del pensiero mo-

derno. Ma l'affermazione «niente è vero» è filosoficamente senza senso; perciò il problema della verità rinasce dalle conclusioni assurde del pensiero contemporaneo. Se però c'è verità, l'esistenza di Dio ha la sua ragione, e sulla base di una razionalità che trova tutta la sua forza normale e sempre attuale nella intrinsecità del problema teologico al dinamismo della vita dello spirito, e in esso, suoi costitutivi, gli elementi della soluzione. È quello che cercheremo di mettere in luce.

CAPITOLO I

Prospettiva generale

1. *Lo spirito: sinteticità e integralità dell'atto spirituale*

Lo «spiritualismo cristiano» — parlo sempre del mio — si è chiamato cosí perché gli è essenziale il principio di «spirito», che volentieri sostituisce all'altro, equivoco, di «anima», applicabile a ogni vivente, come quello che è il suo elemento di vita o principio vitale: «anima» è piú che altro un principio cosmologico e naturalistico, tanto che da millenni si parla di «Anima del mondo» o cosmica, e di «animismo». Noi diciamo che Dio è spirito, non che è «anima»; deve pur significare qualcosa che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Se l'uomo fosse anima e non spirito — tranne che quando si dice anima non s'intenda spirito — mi riescirebbe difficile stabilire un rapporto di analogia tra le creature umane e il Creatore. Il pensiero moderno, soprattutto l'idealismo e in special modo l'attualismo del Gentile, ha il merito di aver recuperato questo concetto; ma proprio per questo merito porta dentro di sé la sua autocritica. L'idealismo non tiene conto che la parola «spirito», nel suo significato pregnante, è stata rivelata dal Cristianesimo. Dire «spirito» è dire una verità cristiana; perciò non concepiamo uno spiritualismo, che sia veramente tale, che possa non essere cristiano. E dunque noi, un tempo attualisti, quando abbiamo voluto essere, come voleva Gentile, integralmente spiritualisti, abbiamo cessato di essere attualisti o immanentisti, appunto per-

ché, come vedremo, il principio di spirito implica un elemento incompatibile con una posizione immanentista. Per ora, consegue che noi non definiamo piú l'uomo «animale razionale», ma «animale spirituale». La ragione trova il suo posto, essenziale ma non primario, nello spirito, che, piú comprensivo ed esteso, non può ridursi a quella, né al solo momento logico come sua pienezza tutta dispiegata ed attuale: monopolio che non le compete e, quando esercitato tirannicamente, provoca la morte dello spirito. Chesterton, un po' paradossalmente, afferma che è pazzo non chi perde la ragione, ma colui che ha tutto perduto, tranne la ragione. Ora, è mio dovere di filosofo sforzarmi di esser saggio. Perciò ancora lo spiritualismo cristiano, in quanto tale, oltrepassa anche su questo punto l'attualismo, che resta panlogismo: cioè identificazione dello Spirito con il pensiero logico e della verità tutta con il concetto, per cui ogni forma concreta di attività spirituale è considerata astratta fuori della mediazione razionale, la sola concreta. Di qui consegue la riduzione della metafisica alla logica; la dissoluzione della metafisica dell'essere-verità in quella, cosiddetta, del pensiero: apparente idealismo, che è puro gnoseologismo, *scienza del concetto, non filosofia dell'Idea*. Il recupero del vero concetto di spirito, attraverso e contro l'idealismo, consente allo spiritualismo cristiano di liberarsi dal panlogismo onnivoro che non giustifica arte morale religione, nega ogni concreto esistente e reale, dissolve la metafisica nel conoscere razionale identificandola con il «sistema della scienza» e snatura l'idea all'atto in cui la riduce al concetto. Lo spirito dunque non è la ragione, né la volontà, né il sentire ecc., quantunque siano queste tutte forme dell'attività spirituale; lo spirito è l'unità attuale e vivente di tutte le forme dell'attività dell'uomo: ciascuna di esse spirituale, ma nessuna tutto lo spirito, né ciascuna agente separatamente dalle altre, quasi fossero compartimenti stagni. Ogni atto spirituale è *sintetico e integrale*, quantunque ogni forma di attività abbia un oggetto e un problema proprio: molteplicità nell'unità e unità nella molteplicità. Non vi è atto razionale in cui non siano presenti il sentire e il volere, come non si dà atto volontario senza la presenza del sentire e della ragione, né sentimento privo di ragione e volontà. L'uomo sente vuole ragiona nella sua integralità spirituale, e, poiché anche animale, nella sua integrale unità di corpo e spirito, di «vita» e «esistenza». La sinteticità dell'atto spirituale è concretezza.

Tutte le attività spirituali a cui abbiamo accennato ne presuppongono un'altra, cui diamo il nome di *intelligenza: valde intellectus*,

dice Agostino. Senza l'intelligenza le altre forme di attività sarebbero cieche, né l'uomo sarebbe pensiero, spirito. L'intelligenza non è discorsiva, ma intuitiva. Ed è questo un altro punto che ci consente di criticare dall'interno tutto il pensiero moderno da Cartesio ad oggi, sia nei filoni razionalistico ed empiristico, sia in Kant, in cui convergono e si oltrepassano le due correnti, sia nel pensiero post-kantiano, idealistico e non idealistico. È il punto centrale e piú complesso della nostra posizione.

2. *Sapere intuitivo e conoscere razionale: idea e concetto*

Conoscere è giudicare; perciò conoscenza è «critica»: critica significa precisamente «giudizio». Prima di Kant se ne era accorto il Vico. Ma quando un giudizio è vero? Che cosa garantisce il giudizio? La risposta a questa domanda ha impegnato tutto il pensiero moderno e ha coinvolto tutta la filosofia e perciò anche la metafisica. L'empirismo vuole ricavare dall'esperienza sensibile i principi con cui la ragione giudica la stessa esperienza sensibile; non riuscendovi, nega la loro validità oggettiva e si chiude nel nominalismo e nello scetticismo. Kant li riduce a *forme a priori* del soggetto o condizioni del conoscere, alle quali l'esperienza fornisce il contenuto; l'idealismo trascendentale passa oltre la posizione kantiana della funzionalità delle forme e fa del pensiero stesso, della «trascendentalità», intesa in senso «metafisico», il principio assoluto della verità, concludendo allo gnoseologismo e alla identificazione di reale e razionale, di essere e pensiero. È la conclusione coerente della speculazione da Cartesio in poi. Infatti, posta la ragione come l'unica facoltà capace di conoscenza oggettiva, l'oggettività del conoscere s'identifica col concetto. In questo modo però non si risolve il problema della validità del concetto stesso, ma si assume il concetto come per se stesso vero, cioè s'identifica il problema del concetto con quello della sua validità. Ora, se conoscere è giudicare e se il giudizio è atto razionale, consegue che i principi che costituiscono la validità del giudizio, cioè quella verità per cui è vero ogni giudizio vero, non possono essere essi stessi giudicati dalla ragione. In altri termini, l'elemento di verità per cui è vero ogni giudizio vero, non è suscettibile di giudizio, non è concetto e perciò non è giudicabile. Si pone dunque il problema di un «sapere» non razionale, che è fondamento di ogni «conoscere» razionale, cioè di ogni giudizio, di ogni concetto. Questo problema è sfuggito a tutto il pensiero mo-

derno, tranne che al Rosmini; e l'averlo visto è la sua grandezza e la sua verità perenne. Il Rosmini accetta il kantiano *conoscere è giudicare*, ma pone dentro il problema del conoscere come giudicare quello del principio di verità di ogni giudizio, che è come tale elemento di ogni giudizio vero e per ciò stesso non giudicabile. Tale principio è l'*idea dell'essere*, che appunto non è «concetto» ma «idea» e, come tale, genitrice di tutti i concetti; non è dedotta, ma intuita; non è la ragione, ma il lume della ragione; non è indotta per astrazione, perché ogni astrazione la presuppone e perché non è inducibile dall'esperienza sensibile. Per conto nostro, diciamo che l'*essere come Idea* è l'oggetto primo dell'intelligenza e costituisce il *sapere intuitivo*, fondamento di ogni *conoscere razionale*, di ogni volere (morale) e di ogni sentire (estetica). Di qui una conclusione che riteniamo di grande momento: *non c'è concetto dell'essere, ma l'Idea*, oggetto dell'intelligenza, ingiudicabile appunto perché fondamento di ogni giudizio razionale: l'essere come Idea è la verità per cui è vero ogni giudizio conoscitivo, morale ed estetico; è il principio primo e indipendente, nell'ordine della conoscenza umana, di tutta l'attività spirituale ed è perciò il principio metafisico del conoscere, del volere e del sentire, in quanto è il principio di intelligibilità di ogni forma della vita spirituale, dell'esistenza e del reale.

3. *Il problema metafisico del conoscere o del supremo principio d'intelligibilità*

Vi è dunque intrinsecamente immanente al problema della conoscenza il problema metafisico del conoscere stesso, non riducibile al problema gnoseologico, anzi sua condizione. Vi è il problema della verità, cioè del come l'uomo sia capace di verità, problema primo, dalla cui soluzione dipende la veridicità o no dell'umano conoscere. È precisamente il problema «critico»: prima di porre quello del conoscere razionale va posto l'altro della validità di tale conoscere, cioè il problema se la mente umana sia partecipe di verità. Solo quando esso sia stato risolto è possibile porre gli altri dell'origine, del valore e dei limiti della conoscenza umana. In altri termini, vi è il problema pregiudiziale della verità o del principio di ogni verità. Scoperto il principio di verità, esso pone l'altro problema dell'origine assoluta e incondizionata di se stesso, cioè il problema del *supremo principio dell'intelligibilità*, fondamento e origine del principio dell'intelligibilità della mente, fondante la sua capacità di conoscere il vero e di giu-

dicare secondo verità. Quel principio è l'*essere*, oggetto dell'intelligenza e, come tale, *Idea* o verità. Dunque idealismo; ma l'Idea è *oggetto* ed è data come oggetto all'intelligenza, a cui è interiore senza che essa la crei: anzi l'Idea fa che l'intelligenza sia intelligente; dunque, idealismo oggettivo o trascendentistico. L'essere come Idea trascende ogni pensiero pensato e fa che il pensiero sia sempre pensiero pensante, cioè attualità di pensare sempre attuale in ogni pensato, ma mai attuata nel pensato, in quanto nessun pensato l'adegua; e perciò resta sempre intatta e infinita capacità di pensare. L'uomo, per sua struttura ontologica primitiva, è incontro di finito e infinito e perciò è sforzo perenne (costante dinamismo) di adeguazione di sé all'essere, di cui partecipa per la presenza di esso come oggetto alla sua intelligenza. Prima della sintesi gnoseologica, a cui si fermò Kant, vi è la *sintesi primitiva ontologica*, che è ogni ente pensante, unità originaria e primaria di finito e d'infinito e perciò inadeguabile da ogni sintesi ulteriore. *L'uomo non può adeguare se stesso.*

4. *Adeguazione di «essere» e «verità ontologica». La metafisica dell'esperienza interiore*

Traiamo qualche conclusione: *a*) conoscere è giudicare, ma il problema della validità del giudizio pone, interno ad ogni giudizio, il problema della verità per cui ogni giudizio è vero, cioè il *conoscere razionale* pone il problema della sua veridicità o quello del *sapere intelligente* o dell'intuito fondamentale dell'essere o della verità che rende possibile il giudicare senza essere suscettibile di giudizio. *b*) Non vi è conoscere razionale o capacità giudicativa della ragione senza intelligenza della verità, cioè senza la sua presenza alla mente, anteriore ad ogni operazione razionale, astrazione compresa. La ragione da sola, senza l'intuito o il lume della verità, oggetto dell'intelligenza, sarebbe impotente al giudizio, cioè non sarebbe. Quando la ragione si allontana da questo lume, esce fuori dall'essere, gira intorno a se stessa, nel vuoto: raziocinare sofistico, verbale. *c*) Il problema del concetto, del «che cosa è», è problema gnoseologico. Identificarlo con la metafisica è fare dello gnoseologismo razionalistico, empiristico o idealistico che sia. Il problema metafisico non è problema del concetto, ma della verità per cui il concetto è vero, cioè del principio della veridicità della ragione; come tale, è problema «critico» della ragione stessa.

Perciò è il problema dell'Idea e non del concetto, dell'essere come Idea, che è la verità di ogni razionale verità; problema dell'intelligenza, cioè dell'intuito fondamentale dell'essere stesso. Noi dunque non diciamo né metafisica dell'essere, né metafisica del pensiero. Una metafisica dell'essere, che segue la sola via dell'astrazione, non distingue adeguatamente il problema gnoseologico da quello metafisico (l'equivoco in cui è caduto il pensiero da Cartesio in poi) e non sfugge interamente alla critica di logoramento a cui pur essa ha sottoposto la gnoseologia stessa. L'astrazione è un'attività razionale e come tale è ancora al di qua del problema metafisico, che è quello del principio di verità di ogni atto della ragione e perciò della stessa astrazione. Una metafisica dell'essere limitata all'analisi dei gradi del processo astrattivo deve ancora giustificare se stessa perché deve risolvere il problema della verità che, appunto perché anteriore e primo, la oltrepassa. È la soluzione del problema della verità che condiziona l'astrazione, e non l'astrazione quella da cui si possa ricavare la verità prima dell'essere. Tentare di indurre tale Idea dai «fantasmi sensibili» è rischiare di farne un fantasma e perderla definitivamente, perdendo con essa la metafisica e la possibilità di risolvere criticamente il problema gnoseologico. Da parte sua, la metafisica del pensiero pone il pensiero stesso come principio di verità, cioè assume come presupposto il problema che deve risolvere: è dommatica e come tale acritica. Noi diciamo che non c'è essere per la mente umana senza l'intelligenza o l'essere come Idea, e dunque idealismo; ma non c'è l'Idea perché il pensiero la pensa, ma il pensiero pensa perché gli è dato l'essere come Idea, e dunque idealismo oggettivo; ma se l'Idea è data al pensiero come principio di ogni verità, gli è data dall'Essere assoluto, e dunque idealismo trascendentista o teistico. *L'essere è la verità e la verità è l'essere*; non c'è verità senza pensiero perciò non c'è pensiero senza verità; dunque pensiero che ha come oggetto l'essere, che, come tale, è verità; e per conseguenza *metafisica della verità* o agostinianamente *metafisica dell'esperienza interiore*.

Non si fraintenda: esperienza interiore non significa pura descrizione degli atti psichici, degli stati d'animo, delle ragioni del cuore, ecc., ma analisi critica dell'attività spirituale integrale colta nella sua profondità, pienezza e concretezza. Anche qui si tratta di riscattare due istanze precipue del pensiero moderno — l'interiorità e la concretezza — da esso sciupate, fraintese e, in definitiva, negate. Non parliamo di una interiorità vuota o intesa come problema della forma

trascendentale colta nella sua pura trascendentalità, che è ancora problema della forma vuota, della condizione del conoscere razionale, problema kantiano e kantianamente posto, e non ancora della interiorità piena, del sapere intelligente. Si tratta di una interiorità che è interiore conoscenza della verità, che pone il problema della presenza oggettiva della verità stessa alla mente e dunque del suo oggetto e non della forma o pura condizione immanente del conoscere, che aspetta il contenuto dall'esperienza; come *lume* della mente (Agostino) o come *idea dell'essere* (Rosmini). Quest'intuito originario, questa sintesi primale e ontologica, da distinguere da quella gnoseologica, dell'intelligenza e del suo oggetto, chiamiamo agostinianamente interiorità e diciamo concreta, in quanto è l'atto perennemente attuale del pensiero che pensa l'essere e dell'essere che è presente al pensiero come suo oggetto dato e per cui il pensiero pensa; e perciò la chiamiamo *interiorità oggettiva*.

5. *Idea dell'essere e concetto degli esseri*

Come abbiamo detto, non c'è concetto ma intuizione dell'essere, nel modo come esso può essere presente alla mente umana nell'ordine naturale, cioè come Idea o lume intelligibile. I concetti sono della ragione, che è capace di formularli in quanto l'intelligenza intuisce l'essere. Essi richiedono un contenuto di esperienza, che determina l'Idea dell'essere (noi preferiamo dire l'«essere come Idea»), fonte di ogni concetto, senza essere essa stessa concetto: l'uomo ha i concetti degli esseri, non dell'essere, che se fosse un concetto dovrebbe ricevere un suo contenuto dall'esperienza, cioè essere esso stesso contenuto di una forma. Presente in ogni giudizio, fonda e insieme trascende la capacità giudicativa della ragione. Dunque vi è l'*Idea dell'essere* intuìto e vi sono i *concetti degli esseri*, per la formazione dei quali è necessaria e valida l'astrazione. Dire che l'essere come Idea è frutto dell'astrazione è pretendere che il principio per cui è vero ogni concetto vero, sia esso stesso prodotto dalla ragione; è ammettere che dell'essere si possa dare un contenuto sensibile. L'astrazione è «bloccata» dall'esperienza; affermare che anche l'essere come Idea si induca dall'esperienza è negare che vi sia nell'uomo un principio di verità che l'esperienza trascende ed ogni esperire rende possibile. Vi sono i concetti della ragione, vi è l'unica Idea dell'intelligenza. Perciò Platone, il filosofo dell'Idea, è la filosofia; Aristotele, il filosofo

della ragione, è la scienza. Platone è il filosofo del sapere, Aristotele il filosofo del conoscere razionale. Noi siamo platonici perché la nostra è filosofia dello spirito e non scienza della natura e perché crediamo che solo una filosofia dello spirito possa essere filosofia cristiana. Ma Platone ebbe il torto di considerare idee innate tutti i concetti; Aristotele ebbe il merito di costruire il conoscere razionale come conoscenza per concetti, che non sono innati, ma che si formano con il concorso dell'esperienza; ebbe però il torto di negare l'Idea come tale e d'identificare cosí la filosofia con la scienza o, se si preferisce, di trattare la filosofia (metafisica, morale, ecc.) con mentalità scientifica e naturalistica. Non sono innati i concetti delle cose, ma è innato l'essere come Idea, madre di tutti i concetti e perciò non riducibile al conoscere razionale. Questo problema, visto inequivocabilmente da Agostino, ha raggiunto la sua prima maturità critica, dentro e contro il pensiero moderno, con Antonio Rosmini. Ha ragione Platone quando parla di presenza dell'Idea alla mente, ma bisogna dire della sola Idea dell'essere, che è anche Idea del bene e del bello; non tre idee, ma la stessa Idea come forma dell'intelligenza (verità), come forma della volontà (bene), come forma del sentire (bello).

6. *Intrinsecità teistica dell'intelligenza*

La ragione è sempre e per sua natura immanentistica; l'intelligenza è sempre e per sua natura trascendentistica e teista. La ragione, infatti, è attività concettuale e giudicatrice; il concetto di una cosa ne adegua la realtà; il concetto di un uomo, per esempio, adegua l'essenza dell'uomo e questa il concetto. La ragione si appaga di questa adeguazione: sua aspirazione è conoscere gli esseri finiti e tale conoscenza l'adegua perfettamente: è naturalistica, non teista. Non cosí l'intelligenza: essa è l'intuito dell'essere come Idea, della verità prima. Ora non vi è niente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea o l'oggetto dell'intelligenza. Per conseguenza, l'intelligenza intuente l'essere non trova in alcun contenuto esistenziale o reale la sua adeguazione; cioè l'essere come Idea manca (non l'ha né nel mondo né nell'uomo) della sua sussistenza, è sempre in cerca del suo soggetto. L'Idea è naturalmente e storicamente inadeguabile. Perciò intelligenza è trascendenza e trascendenza teistica. Essa intuisce una verità che, per la sua infinitezza e inadeguabilità, la spinge ad oltrepassarsi. È in possesso di una presenza che non si è data da

sé, che non è il pensiero stesso, né alcuna cosa conosciuta. È la presenza sempre presente dell'Essere, che, presente come Idea, è assente come esistenza; e perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza. Intuire l'essere come Idea non è intuire l'Essere, né conoscerlo nella sua essenza. L'uomo conosce solo *gli* esseri, non conosce *l'*Essere, di cui ha solo l'Idea. Per conseguenza, è sempre sollecitato dall'esigenza di elevarsi all'intuizione (sempre desiderata, ma sempre impossibile ad ottenere nell'ordine della natura) dell'Essere in sé. La mente conosce ogni cosa per l'Idea, non conosce l'Essere, il solo che adegui l'Idea; però aspira sempre a conoscerlo, cioè al dono del suo oggetto adeguato. Perciò, anche quando non se ne ha consapevolezza, pensare, è sempre pensare Dio; e l'uomo pensa perché Dio esiste. Vi è nella mente umana una verità che la trascende; esiste Dio, la Verità assoluta, sorgente di ogni verità. Quando Kant nega che se ne possa provare l'esistenza, dal suo punto di vista, ha ragione. Egli crede che, per dimostrarne l'esistenza, di Dio vi debba essere *concetto*; invece di Dio non c'è concetto. Posto come concetto possibile, è evidente che non è possibile la dimostrazione della sua esistenza, perché il concetto richiede un contenuto proveniente dall'esperienza; perciò Dio come concetto possibile è il concetto impossibile. Ma Kant cosí critica la metafisica gnoseologistica o quella che identifica il sapere metafisico con il conoscere razionale, lasciando indenne la vera metafisica che il Rosmini ricostruisce, dopo la critica kantiana, con un recupero e approfondimento critico dell'Idea.

Abbiamo dato di sfuggita non una prova, ma *la* prova dell'esistenza di Dio. La sua caratteristica è di essere intrinseca al dinamismo dello spirito e alla dialettica interna a ogni forma di attività spirituale. Il problema dell'esistenza di Dio, estraneo ed estrinseco alla ragione nella sua pura discorsività, è intimo ed intrinseco all'intelligenza, in quanto, data l'intelligenza, è contraddittorio negare Dio; e, solo attraverso l'intelligenza, si fa intrinseco anche alla ragione che, dalla presenza della verità, ne argomenta la esistenza. Il pensiero moderno, che ha finito per identificare la metafisica con la gnoseologia, lo spirito con la ragione e l'essere con il reale naturale, per questo suo gnoseologismo e naturalismo, doveva necessariamente concludere all'impossibilità di provare l'esistenza di Dio e, dall'altra, alla negazione della metafisica come sapere filosofico. Certamente: perduta l'Idea nel concetto, la conseguenza è fatale. Il concetto è adeguazione di conoscente e conosciuto; l'Idea è l'oggetto primo di ogni conoscente e di ogni conoscere e come tale inadeguata da ogni conosciuto.

7. *Presenza della trascendenza in ogni forma dell'attività dello spirito*

La trascendenza dell'Idea è presente in tutte le forme dell'attività dello spirito umano: *a*) il pensiero è spinto, sollecitato e stimolato dall'Idea a conoscere infinitamente; e, quando ha tutto pensato, la sua capacità di pensare è ancora intatta: resta una adeguazione infinita tra pensato e pensante; *b*) la volontà, quando ha tutto voluto e si è dispiegata come volontà morale secondo la norma, che è la stessa Idea dell'essere, vuole ancora, vuole sempre, vuole all'infinito, vuole (volere che è «dono» e non possesso) il Bene assoluto, oggetto adeguato della sua norma, per cui permane sempre incolmabile la inadeguazione tra volontà volente e volontà voluta; *c*) quando il sentire ha tutto sentito ed ha sensibilmente colto l'essere attraverso la forma del bello, che è una forma dell'essere, resta ancora e sempre intatta capacità di sentire, in cerca della Bellezza assoluta, suo oggetto adeguato, per cui un abisso separa il sentire sentente dal sentire sentito. (La «fantasia» ha dunque una portata ontologica e l'arte ha anch'essa un valore oggettivo teoretico, con ben vide Kant, che un certo idealismo le ha negato al punto da non ammettere un problema filosofico dell'arte, come si può leggere in qualche «estetica» per letterati e giornalisti). L'Idea è trascendenza, sempre. L'uomo pensa per l'essere come Idea, conosce per l'Idea, vuole e sente per l'Idea, senza che vi sia un conosciuto, un voluto e un sentito, tutto il conosciuto, tutto il voluto e tutto il sentito, che possano adeguarla. Lo spirito, a cui essa è presente, ne è sempre stimolato, reso inquieto e inappagato, operoso e attivo. Essa è in ogni uomo, luce dell'intelligenza, a impedire che l'uomo stesso si chiuda nel concetto di un ente quale che sia, cioè nella natura o nella scienza, nella volontà voluta, nel bello sentito; è lí ad aprirlo all'Essere in sé di cui è testimonianza, presenza operante, iniziale presentimento oscuro, fine luminosamente consapevole. E lí a provare che la destinazione umana trascende la natura, che l'uomo è incalzante trascendenza di se stesso (*trascende et te ipsum*), fino a quando non abbia attuato la sua adeguazione in Dio, l'autenticità dello spirito nell'Essere. Tutte le attività spirituali, ciascuna autonoma, convergono solidali nell'Essere e vi attirano l'uomo nella sua interezza, appunto perché ogni forma è alimentata, suscitata e fatta vera dalla verità dell'essere presente alla mente. Pensare, volere e sentire è pensare, volere e sentire nell'essere presente all'intelligenza, ma niente adegua l'Idea, la quale, pertanto, trascina, incalza e sprona a pensare

a volere a sentire perdutamente, cioè sempre «al di là», all'infinito, verso l'infinito, che è in noi e ci trascende, vicino e incommensurabilmente lontano. «Perdutamente» significa «salvificamente»: l'essere non perde, salva: l'uomo non vi si smarrisce, vi si alimenta, vi si nutre, vi consiste; non svanire nell'essere, ma ritrovarvisi, riconquistarvisi in ogni atto di vita. Solo filosofi intellettualmente mediocri e filosoficamente evirati, che hanno la paura dell'essere e della verità, possono parlare di scacchi e di naufragi nel o al cospetto dell'Essere generoso e salvifico, di nientificazione dell'esistenza nel Nulla.

8. *Il vero idealismo*

Da quel che abbiamo detto, risulta evidente quanta importanza noi annettiamo al recupero del vero senso dell'Idea per la fondazione di un idealismo autentico. Nel problema dell'origine, del significato e della *profondità* dell'Idea è per noi il problema critico della filosofia, dal cui approfondimento è possibile ricostruire criticamente la sola metafisica valida, quella della verità. Da Cartesio in poi il razionalismo moderno, che ha i suoi precedenti in Aristotele e nell'aristotelismo medievale, ha fatto del conoscere razionale il piú alto grado della conoscenza e identificato con esso tutto il sapere. Tale affermazione di primalità della ragione raggiunge il suo culmine con lo Hegel, dopo il quale la filosofia contemporanea ha criticato senza pietà questo gnoseologismo e ne ha denunziato l'inconsistenza fino al punto da sostituire, oggi, la categoria della necessità razionale con quella della pura possibilità, la verità del concetto con la semplice ipotesi. Questa critica, sotto un certo aspetto, è stata benefica, ma va spinta fino in fondo, cioè al punto in cui, dalla critica stessa della ragione, scaturisca il principio di verità, capace di fondare la validità razionale. Non la ragione è universale ed oggettiva, né lo è alcun'altra attività dello spirito umano. S'intende forse, secondo dice Cartesio, che essa è universale perché comune a tutti gli uomini? In tal caso anche il volere e il sentire sono universali e quest'ultimo piú della ragione e della volontà. Non la ragione, non il soggetto o una delle sue attività, è universale, ma il lume di verità che essa riceve dall'intelligenza: l'universalità è dell'oggetto, dell'Idea. Essa rende la ragione capace di conoscenza vera senza identificarsi con una verità o con la verità razionale in generale, la quale è un conoscere secondo, perché sapere primo è l'intuizione dell'essere come Idea. La ragione, rispetto all'in-

telligenza, è un'attività subordinata; la discorsività è inferiore all'intuito. Dio, infatti, non è ragione, ma Intelligenza, Spirito. Plotino dice che oggetto del Νοῦς sono τά νοητά mentre i λόγοι (concetti) sono propri dell'anima o della ragione, ed aggiunge che la «scienza discorsiva» è dell'anima inferiore, quella «intuitiva» dell'anima superiore; e questo perché «non è possibile il ragionamento nell'eternità» (*Enneadi*, VI, 7, 3). L'analogia tra Dio e l'uomo non è stabilita dalla ragione, ma dall'intelligenza. Perciò aggiungiamo ancora: non è propriamente immortale l'anima razionale, ma l'intelligenza: per chi esce dal tempo ed entra nell'eternità il discorrere è assorbito dall'intuire. Credo che esso sia lasciato ai dannati, perché non so immaginare peggiore inferno di chi vive nell'eternità sotto la specie del tempo.

Ancora un'ultima considerazione: il valore della persona umana, per cui l'uomo è spirito ed è esistenza di valore, va cercato non nella ragione come tale, che è capace persino di rinnegare Dio che la illumina, ma nella verità che è oggetto della mente. Essa fa che l'uomo pensi nella verità; anche nella pazzia, non l'abbandona mai. È sempre lí a dirci, che il piú reietto degli uomini, il piú perduto e il piú scellerato, va sempre rispettato, appunto perché in lui è presente Dio, vi è luce divina, un deposito sacro. Perciò la persona è sacra: l'essere come Idea è il divino nell'uomo, il piú dell'uomo stesso. Non è divina la ragione, secondo una bestemmia del pensiero moderno, ma lo è la verità che la illumina; e Dio non ha detto (come Aristotele ed Hegel) «Io sono la Ragione», ma «Io sono la Verità». L'uomo ha del divino, per dono di Dio; è il solo degli esseri che fruisca di questo privilegio, affinché testimoni di Lui in Sua lode. Questa intrinsecità teistica, per cui ogni atto spirituale è prova dell'esistenza di Dio (e dopo la Rivelazione del Dio cristiano), è la caratteristica precipua dello spiritualismo che è mio. Ritengo che sia il vero e solo idealismo, come anche il vero e solo umanesimo.

CAPITOLO II

L'interiorità oggettiva

1. *Problema delle «strutture» e problema della «genesi»*

Basta un'informazione sommaria: oggi, un oggi «storico», perché decorre dall'inizio del pensiero moderno, il problema che occupa (preoccupa) e quasi assorbe la meditazione filosofica è l'*uomo*. La speculazione contemporanea è essenzialmente antropologia, indagine sull'uomo, sulle forme molteplici della sua attività, sui valori e sui problemi di ordine economico, sociale, politico, pedagogico, estetico, gnoseologico, morale e religioso che ciascuna di esse esprime, pone ed impone. Se si eccettua il periodo della Patristica e dell'Umanesimo, che è una rinascita della Patristica, mai prima l'uomo ha tanto riflettuto sul proprio spirito e sul proprio corpo: il problema del mondo esteriore, della φύσις, al confronto, è quasi inesistente, anche se vivissimo è il problema della scienza.[1]

[1] Si noti come il pensiero patristico, cioè la prima elaborazione filosofica del Cristianesimo, culminante in s. Agostino, sia essenzialmente un'antropologia teocentrica, un umanesimo teistico (Dio e l'uomo; l'uomo e Dio) e come l'Umanesimo del secolo XV, in quel che si oppone alla scolastica aristotelica, si rifaccia alle fonti patristiche. Ogniqualvolta il problema dell'uomo si fa preminente, la Patristica, fondamento per una soluzione autentica di esso, diventa «attuale». Pertanto a noi sembra, senza che ciò comporti irrigidimenti esclusivistici, che una soluzione cristiana dei problemi del pensiero contemporaneo, che è essenzialmente «antropologico», sia possibile nel senso, diciamo cosí, di una «neopatristica» che tenga conto del meglio della Scolastica e non nell'altro di una «neo-scolastica» rigidamente aristotelica.

Già è stato osservato, la filosofia odierna si presenta come problematica delle *strutture* e non piú della *genesi*, come antropologia che si arresta, con mentalità empiristica e positivista, alla descrizione di esse e al loro funzionamento. Tale mentalità presume essere *critica*, cioè: tutto quanto oltrepassa la descrizione delle strutture resta puramente problematico ed avente una soluzione che può essere suggerita solo da una esigenza soggettiva, da motivi pratici, non data da una argomentazione oggettivamente valida. In altri termini, il problema della genesi, proprio per la «struttura» stessa del conoscere umano, è destinato a restare problema, a testimoniare della «condizione» problematica dell'uomo, invalicabile e ineludibile, senza escludere che ogni uomo, singolarmente e soggettivamente, possa risolverlo con un atto di volontà o di fede, secondo che circostanze esterne (ambiente in cui si è formato e vive, situazione sociale, ecc.) o interne (condizioni psicologiche) gli suggeriscano. Cosí il pensiero contemporaneo fa ancora sua la posizione «critica» dell'empirismo moderno e di Kant, che, attraverso il positivismo, nel suo duplice aspetto scientifico o naturalistico e storicistico o umanistico, ha portato alla proscrizione della metafisica dal novero dei problemi autentici della filosofia. Con una differenza: il pensiero piú recente conclude che la stessa problematicità è il fondamento ultimo dell'uomo e delle sue strutture e perciò, come tale, soluzione di tutti i problemi e del problema della metafisica; dunque il problema della soluzione del problema metafisico è un non-problema, in quanto la sua soluzione è nel concludere che la struttura ultima e fondamentale dell'uomo è il problema stesso e la sua problematicità permanente ed essenziale.[2]

[2] Questa posizione non può dirsi né agnostica né scettica e perciò è diversa da quella di Kant. Qui non si dice che l'esperienza sia un limite invalicabile della ragione e che perciò l'idea metafisica abbia solo un valore o una funzione regolativa, conclusione agnostica che però non esclude la «pensabilità» della *cosa in sé*, né nega la sua realtà pur inconoscibile e che dunque ammette problemi metafisici non frutto d'immaginazione anche se teoreticamente insolubili; qui si dice che la cosiddetta *cosa in sé* è problematicità e che, conosciuta come tale, è conosciuta nella sua essenza. Perciò i problemi della metafisica restano risolti nella affermazione della problematicità essenziale e radicale della *cosa in sé*. Si tenga presente che il «criticismo» di Kant non s'intende senza la critica dell'esperienza di Hume, la quale non sbocca nell'agnosticismo, come quella di Locke, né nello scetticismo, come comunemente si dice, ma nel «fenomenismo», cioè nell'affermare che la realtà *è* «fenomeno» o impressione o l'apparire ad una coscienza. Anche per lo Hume i problemi della metafisica restano risolti nella identificazione dell'«essere» con il «fatto» soggettivo della coscienza empirica. Kant, approfondendo la critica humiana dell'esperienza, scoprí, anche sotto l'influsso del Leibniz, al di là dell'empirico, la Coscienza trascendentale, a cui il mondo «appare», senza che «ciò che appare» s'identifichi con «ciò che è in sé». Il pensiero post-kantiano, spinto da nuove esigenze, ha messo in risalto, contro il dogmatismo dell'empirismo e del cri-

Accettiamo pure la posizione «critica», cioè facciamo nostro come punto di partenza il problema delle strutture e non quello della loro genesi. Ma: *a*) proprio l'approfondimento «critico» di questa posizione ci obbliga a non fermarci acriticamente (dogmaticamente) ad essa, in quanto la analisi delle strutture porta implicito, e dal suo interno lo impone, il problema metafisico della loro genesi; cioè: ogni forma di attività umana e la struttura propria di ciascuna di esse — l'uomo nella unità essenziale, esistenziale e integrale delle sue strutture — contiene elementi indicativi e dimostrativi della sua genesi o almeno tali che pongono ineludibilmente questo problema e, col porlo, ne orientano intrinsecamente la soluzione, la sola vera e oggettivamente valida; la quale, *b*) resta da vedere se sia la problematicità assunta come essenzialità del pensiero e del reale, con cui viene identificato «l'essere». Ma affinché le questioni poste siano esaurientemente trattate, è necessario assumere la «critica» in tutta la sua ampiezza e complessità e cioè porsi non solo il problema dell'analisi, della descrizione e del funzionamento delle strutture, ma anche quello della loro *profondità*; e delle strutture stesse, oltre che nella loro funzionalità e nel loro manifestarsi, che è ancora problema empirico, pure nella loro portata ontologica.

2. *«Profondità» delle strutture*

Questo della «profondità» è problema che ha cominciato a delinearsi nettamente, dentro e contro il pensiero moderno, all'incirca nell'ultimo secolo; ed è di derivazione platonica, agostiniana, pascaliana. «Profondità dell'uomo» è venuta a significare che nell'essenza dell'uomo c'è piú dell'uomo, se, come scrive Heidegger,[3] «questi venga presentato come l'animale razionale». L'essenza dell'uomo oltrepassa questa definizione, e ogni altra che non colga la ricchezza, l'integralità

ticismo, la problematicità essenziale sia della coscienza empirica che di quella trascendentale. Ha conservato, diciamo cosí, il «coscienzialismo» del pensiero moderno (il reale è un «fatto» o un «atto» di coscienza, quale che sia poi il modo d'intendere la coscienza stessa), ma lo ha problematizzato; o meglio ne ha fissato l'essenza nella problematicità. Di qui, nello stesso tempo, la derivazione da Hegel e l'opposizione al suo logicismo. Infatti, non s'intende il problematicismo senza il dialettismo hegeliano, ma mentre lo Hegel identifica reale e razionale, il pensiero contemporaneo identifica reale e problematico. La formula hegeliana «ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale» si trasforma in quest'altra: «ciò che è reale è problematico e ciò che è problematico è reale»: il «problematico» è il fondo iniziale ed essenziale, l'esito ultimo del pensiero e del reale.

[3] *Brief über den «Humanismus»*, Bern, A. Francke, 1947, p. 89.

e l'infinità delle sue dimensioni ontologiche. «Profondità dell'uomo» significa ancora consapevolezza che il sentimento, l'intelligenza, la volontà, la libertà, ecc., sondate fino in fondo, presentano appunto «profondità» abissali, rispetto alle quali la pura ragione definitoria rivela la sua insufficienza, ma, nel momento stesso e proprio acquistando consapevolezza di ciò, essa si illumina alla evidenza di quelle profondità, attinge nuovo lume di verità e perciò nuova forza. Platone scrive (*Teeteto*, 155 c-d) che è propria del filosofo la «meraviglia»; ed infatti, l'indagine, sia su un particolare problema che sull'uomo integrale, a un certo punto, si trova di fronte a profondità quasi insondabili, alla «vastità» dell'uomo, che meraviglia, sgomenta l'uomo stesso. Schemi, norme stabilite dalla consuetudine, classificazioni, ecc. appaiono insufficienti a «comprenderla»; opposizioni che sembrano irriducibili si trovano convergenti su un piano superiore inclusivo anche di ciò che, empiricamente o «razionalmente», appare contraddittorio. Il sondaggio della profondità ha in tal modo contribuito decisamente a mettere in evidenza l'insufficienza della definizione classificatoria, che è scientifica e non metafisica. Definire l'uomo un «animale razionale» (con in piú la pretesa di aver detto con ciò non solo *che cosa*, ma anche *chi* egli sia), è soltanto classificare secondo un carattere specifico e comune a tutti gli uomini. Ma evidentemente l'uomo è infinitamente di piú. Posta la definizione, quella natura razionale rivela problemi, e contraddizioni, tali per cui la definizione stessa diventa, sotto certi aspetti, problema da risolvere a un livello che la oltrepassa, pur contenendola e conservandola. Qui la differenza fondamentale tra il pensiero moderno (razionalista ed empirista) e quello piú recente, contemporaneo: il primo *definisce tranquillamente* l'uomo, la libertà, il bene ecc.; l'altro *scava profondamente* al di là del definire classificatorio e scientifico in cerca di una dimensione che colga ed includa, senza concluderla, tutta la ricchezza e l'integralità dell'uomo. Da qui la *serenità razionale* del pensiero moderno fino allo Hegel e la *inquietudine spirituale* del pensiero contemporaneo, la sua rivolta contro la «ragione», la sua affermazione che la soluzione del problema dell'*uomo integrale* — dell'uomo in tutta la sua vastità, ricchezza e profondità — sia *filosoficamente* impossibile tanto da spingersi a posizioni fideistiche o «disperate». Ma non è forse «dommatico» accettare la identificazione della ragione con la razionalità classificatoria e la riduzione della filosofia a tale razionalità depauperata, «scientifica», come se l'oggettivo sapere, o meglio la «oggettività», fosse soltanto questo? Ed è giusti-

ficata la condanna della ragione? A noi sembra che la profondità dell'uomo, in quanto tale, inglobi e non escluda la ragione, implichi una conoscenza oggettiva che è il vero «sapere» filosofico, contenga gli elementi per una soluzione integrale del problema dell'uomo integrale. Fu questo il convincimento della migliore Patristica che, innovata nel pensiero moderno (da essa, a sua volta, rinnovato), può offrire una poderosa attrezzatura speculativa alla delineazione di una nuova sintesi filosofica, in armonia con la verità del Cristianesimo.

3. *Il problema dell'autocoscienza punto di partenza del pensiero moderno*

L'*autocoscienza* di Campanella, il *Cogito* di Cartesio, il *roseau pensant* di Pascal: questa la prima maturità del pensiero moderno, preparata dalla speculazione dei secoli XV e XVI. Punto di partenza e oggetto del filosofare è l'*uomo* come soggetto o *coscienza pensante*. Su questo punto le tre posizioni concordano e coincidono, quali che siano le differenze iniziali ed il loro diverso sviluppo storico. Delle prime vogliamo notarne una: l'autocoscienza di Campanella e Pascal è d'ispirazione, diretta o indiretta che sia, schiettamente agostiniana, molto di piú che non lo sia il *Cogito* di Cartesio, nel quale l'influenza della scolastica aristotelica è operante, come lo è in Leibniz e in Wolff. Di qui (in parte) un'altra differenza: il «dubbio» di Cartesio, in fondo, manca di ansie e problemi, tanta è la tranquilla sicurezza che gli dà la dommatica fiducia nella «ragione matematica», il cui metodo vale a risolvere infallibilmente (cioè con razionale evidenza) i problemi della filosofia ed a fondarla come scienza. Cartesio è il filosofo di una filosofia «rotonda» come una dimostrazione geometrica. Invece, il «dubbio» di Campanella e «les contrariétés» che Pascal mette a nudo nella «canna pensante» rivelano fin dall'inizio una ricchezza, una complessità e una potenza di «dramma esistenziale» che lo «stoico» e «matematico» Descartes ignora. Campanella e Pascal sanno che la ragione «matematica» e «scientifica» ha, di fronte al «problema» dell'uomo dei limiti, che non la diminuiscono, ma le impongono di riconoscere che «molte cose la oltrepassano» e dunque di «integrarsi» in un «sapere» superiore, in un *sensus* o in un *esprit* interiore che l'includono e trascendono. Campanella e Pascal sondano le *profondità* della coscienza pensante e vi scoprono elementi indicatori di una soluzione, in cui trovano armonica convergenza le «sproporzioni» le contraddizioni le antinomie della polivalente esistenza umana e di fronte

alle quali la ragione astrattamente definitoria ed empiricamente classificatoria resta sconcertata e umiliata. I due pensatori indagano, come prima Agostino, le «profondità dell'uomo» e perciò conoscono la «meraviglia» e lo «sgomento», ignoti a Cartesio, che ragiona di e sull'uomo come di e su proposizioni matematiche.

Ma, a parte questa ed altre differenze fondamentali, Campanella, Descartes e Pascal concordano su due punti: *a*) oggetto della filosofia è essenzialmente e in primo luogo l'uomo come coscienza pensante; dunque il terreno da esplorare e da scavare è l'*interiorità*, lo spirito; *b*) la coscienza pensante va posta essa stessa come problema, anche se nella sua immediatezza è certezza indubitabile e punto di partenza; dunque posizione *critica* di fronte al pensiero per esaminarne l'essenza, il funzionamento, la portata, i limiti. Queste le due caratteristiche essenziali del pensiero moderno, quali che siano poi i dissensi tra i pensatori e le differenze che segnano le distanze e le opposizioni tra le varie correnti. Anzi, proprio il diverso modo d'intendere i concetti d'«interiorità» e di «critica» individua le grandi direttrici della filosofia dall'Umanesimo ai nostri giorni.

4. *Il pensiero moderno di fronte ai problemi della «interiorità» e della «critica»*

Il razionalismo, decisamente e direttamente influenzato dalla scienza e dal suo sviluppo, assume dogmaticamente come tipica oggettività del conoscere quella fisico-matematica: la filosofia è costruzione razionale del mondo, dedotta *a priori* per analisi e culminante in una Causa o in una Legge, identificata con Dio, che garantisce il perfetto funzionamento di quella «macchina» che è il cosmo. *La posizione critica del razionalismo non è di critica della ragione, ma di quanto non è riducibile al conoscere razionale: l'assolutezza della ragione, «dogmaticamente» assunta, è «criticamente» adoperata come misura con cui tutto va misurato.*

Non per nulla la religione naturale e il deismo sono la sua teologia, naturalmente senza dogmi (*noblesse oblige!*), perché il «dogma» della ragione non può «criticamente» accettarne altri che non siano nel e dell'ordine della ragione stessa. È vero ciò che è razionalmente vero; ed in questo senso: la ragione misura la verità, non la verità la ragione; dunque *immanenza* della verità alla ragione. I principî sono sí innati — come anche l'idea di Dio — ma tutto è perfettamente

commisurato alla ragione per cui la presenza a priori nell'uomo di verità oggettive non obbliga la ragione stessa a trascendersi, non la stimola e non le impone di riconoscere una verità superrazionale. Tutto per il razionalismo è razionalmente «chiaro» e ciò che è «oscuro» è un grado inferiore di conoscenza; tutti i problemi sono ben definiti e risolti: la ragione adegua l'ordine naturale e l'ordine naturale appaga le esigenze della ragione. In un mondo senza enigmi filosofici non occorrono piú misteri religiosi, frutto di fanatismo e superstizione come concluderà lo scientismo barbarico e il filosofismo superficiale degli illuministi. Il razionalismo riduce il principio di *interiorità* (e perciò di spirito) alla pura ragione scientifica (e perciò a quello di esteriorità), il cui oggetto è l'ordine immanente della natura; e quello di *critica*, come abbiamo già detto, all'assunzione dogmatica della ragione come misura assoluta della verità e di ogni verità. *Ma questo significa perdere il concetto di critica nel dogmatismo della ragione e quello di interiorità nel concetto di «mondanità» che, sotto certi aspetti, ne è la negazione.*

Da un punto di vista opposto a quello da cui influenza il razionalismo, la scienza influenza l'empirismo inglese ed europeo. Mi spiego: il razionalismo fa sua la deduzione, l'empirismo approfondisce il concetto di esperienza, nel senso empiristico; il razionalismo si serve del concetto di ragione come critica non della ragione stessa ma di qualsiasi presunta verità non riducibile ad essa; da parte sua, l'empirismo si giova del concetto di esperienza come critica di ogni verità che non trovi in questa il suo fondamento e, per conseguenza, come critica o limite della ragione stessa; come il razionalismo assume dommaticamente la ragione quale misura della verità, cosí l'empirismo sulla base dell'esperienza instaura la critica della ragione e dell'esperienza stessa e assume dogmaticamente l'esperienza come misura e limite del conoscere umano, esclusivo — in ciò, d'accordo con il razionalismo — di una verità, quale che sia, di ordine diverso o superiore. Tale posizione nello Hume raggiunge la forma piú rigorosa e consequenziaria, fino alla identificazione della realtà con il fatto della coscienza empirica e del soggetto con questa: la realtà è un «fascio» di impressioni soggettive di quel «fascio» d'impressioni che è la coscienza senziente e pensante. Cosí, ancora, il concetto d'interiorità è perduto nella pura soggettività empirica (esteriorità) e l'altro di critica nella dogmaticità di un fenomenismo acritico, perché ove tutto è «fenomeno» non si spiega piú l'«apparire» implicando questo un soggetto sostanziale, non fenomenico, del fenomenico.

Kant fa suo il concetto critico (lockiano-humiano) della esperienza come limite della ragione teoretica: da un lato, se ne serve per criticare l'assolutezza della ragione dogmaticamente assunta dal razionalismo, dall'altro, contro l'empirismo, per considerare fenomenico il contenuto non della coscienza empirica (e anch'essa fenomenica), ma della coscienza trascendentale, la quale esplica la sua attività attraverso «funzioni» o categorie *a priori* ordinatrici (oggettivamente, secondo Kant) del contenuto di esperienza, che risulta essere in tal modo costruita dal soggetto, ma nella quale la trascendentalità trova il limite invalicabile della sua validità e del suo «funzionamento». L'esperienza[4] in Kant adegua e soddisfa la coscienza trascendentale, cioè il soggetto pensante.[5] Hegel, attraverso Fichte e Schelling, trasforma la trascendentalità kantiana in principio metafisico, identifica l'essere con il pensiero e questo con la Ragione assoluta immanentisticamente svolgentesi attraverso il dialettismo, circolare, dei contrari; Gentile fa l'ultimo passo identificando l'essere con il pensiero in atto o con l'atto del pensare e questo con lo spirito o interiorità.

Questo svolgimento dal *cogito* di Descartes e dalla *instauratio magna* di Bacone ha una coerenza interna che va rilevata: posta, da un lato, la ragione come misura della verità e di ogni verità, e dall'altro, l'esperienza come limite della ragione stessa; identificato il principio

[4] Si noti l'uso depauperato che Kant come già l'empirismo e l'illuminismo, fa del concetto di esperienza, intesa quasi sempre come esperienza esteriore o dell'esteriore.

[5] Si può obbiettare che Kant non neghi (tutt'altro) la esigenza naturale della metafisica e l'aspirazione insopprimibile dell'uomo al soprasensibile. Rispondo: *a*) proprio il riconoscimento di tale esigenza e aspirazione è una contraddizione interna del criticismo, perché *b*), ammesso che lo spirito è attività trascendentale, sua esigenza e sua aspirazione è costruire l'esperienza, in quanto il trascendentale *per sua natura* è fatto per questo scopo; *c*) dunque il criticismo dovrebbe spiegare, e non può, *come mai* vi sia la presenza di quella esigenza e di quella aspirazione e quale l'origine, una volta che la trascendentalità non può spiegarla; *d*) dovrebbe spiegare ancora la presenza delle tre *idee* metafisiche della ragione pura, le quali: o sono forme trascendentali e allora non sono idee metafisiche ma ancora delle categorie valide per un contenuto di esperienza tranne che Kant non ammetta che vi siano dei trascendentali *non fatti* per un contenuto di esperienza, ma per il soprasensibile, che è dire cosa, dal suo punto di vista, che non ha senso; o sono idee nel senso di «conoscenze» e allora non solo bisogna spiegare la loro presenza alla mente, ma siamo anche fuori del criticismo. In breve: non solo non si spiega il passaggio — è impossibile ed è problema illusorio — dalla trascendentalità alla trascendenza, come qualche «spiritualista cristiano» in buona fede ma erroneamente insiste a sostenere, ma con la trascendentalità non si spiega neppure l'aspirazione naturale all'Assoluto, in quanto tale aspirazione è eterogenea ed estranea alla trascendentalità stessa nel senso kantiano.

di interiorità con quello della soggettività e assunto il concetto di critica o come esclusivo di quanto non è riducibile alla ragione e all'esperienza e da esse «posto», o addirittura (e non piú solo metodologicamente) come l'essenza stessa del pensare, non piú come funzione trascendentale ma come principio metafisico a cui è immanente tutto l'essere e il pensare che è l'essere stesso, risulta legittima sia la conclusione attualista, sia le altre d'immanentismo assoluto, tutte negative dell'interiorità, che non è soggettività, e della critica che non è essa stessa l'oggetto primo ed ultimo della filosofia. Si è che queste correnti di pensiero si son lasciate sfuggire la «profondità» dell'interiorità e della critica, depauperate nell'immanenza, cioè nel finito della natura; invece l'uomo, finito, «è fatto per l'infinito», ne ha in sé la presenza, essa a costituire la sua «vastità» e nello stesso tempo, da un lato, a rendere impossibile la riduzione della interiorità alla soggettività immanentista e della critica alla trascendentalità e, dall'altro, a fare che il problema dell'uomo integrale, per la sua ampiezza e complessità, non sia risolubile in una definizione classificatoria. Sono queste che abbiamo accennato, le istanze poste, all'inizio del pensiero moderno, da Campanella e Pascal e, prima di loro, dal Cusano, la cui importanza speculativa aspetta ancora oggi di essere, teoreticamente, approfondita.

5. *Contraddittorietà interna dell'immanentismo e i suoi esiti ultimi*

Se ben si considera, il pensiero moderno s'inizia, si svolge e si autodissolve sotto la spinta di una posizione speculativa che dal suo interno si dualizza in istanze contraddittorie. L'approfondimento di questo punto chiarisce efficacemente gli orientamenti della piú recente filosofia.

La posizione, cui testé accennavamo, è quella dell'immanenza come immanentismo, la quale persegue un fine preciso: attuare nell'uomo e attraverso l'uomo e solo nell'ordine naturale ed umano («storico») la perfezione totale e la sua finalità ultima, cioè la sua compiutezza e perfezione. Evidentemente tale esigenza, per svolgersi e soddisfarsi con coerenza, spinge all'affermazione, implicita già nel suo iniziale porsi, che l'uomo trovi la soluzione ultima e l'intelligibilità suprema della sua destinazione in se stesso e nella vita, cioè che il mondo e la storia lo adeguino perfettamente. Ma proprio tale adeguazione, sempre dal suo interno, si dualizza nelle istanze contrad-

dittorie, a cui accennavamo: *a*) essa importa da un lato la *riduzione* dell'uomo (come soggetto pensante e spirituale) al finito, affinché la finitezza della natura e della storia, del corso temporale della sua vita o di quello perpetuo dell'umanità, possa adeguarlo; e l'applicazione di un pesante silenziatore all'esigenza dell'infinito e della trascendenza; *b*) dall'altro, per l'insopprimibilità di tale spirituale bisogno e, soprattutto, per la spinta dell'altra istanza di realizzare immanentisticamente la perfezione dell'uomo e l'appagamento totale di tutte le sue esigenze, importa ancora l'*amplificazione* dell'uomo stesso, di ogni sua attività spirituale, all'infinito. Ma appunto perché si tratta di una «amplificazione», che trova la sua soddisfazione, immanentisticamente, nel finito, l'infinità (eternità e assolutezza) dell'Io o del Pensiero, dello Spirito o della Ragione è puramente «rettorica». Infatti, l'immanentismo, assolutizzato l'uomo, è costretto ad assolutizzare i valori che egli esprime e di cui lo fa creatore; cosí l'«Assoluto» in cui l'uomo, diciamo pure, si realizza totalmente, viene a volta a volta identificato con la Scienza, lo Stato, il Progresso, la Storia, l'Umanità, l'Arte, l'Economia, ecc. Ora, l'assolutizzazione rettorica di un valore che non è da sé e per sé, appunto perché rettorica artificiosa fittizia, spinge l'uomo, che ne constata l'insufficienza, ad assolutizzare sempre un nuovo valore, cioè a passare da «superstizione» in «superstizione» da un «idolo» a un altro, tanto che condanna dell'ateo per superbia di pensiero è diventare superstizioso ed idolatra come un primitivo; ma un primitivo corroso e corrotto dalla malizia della ragione, dalla sua stessa «passione» accecata. Si consideri ancora che l'assolutezza della Scienza o della Storia ecc., non è data da un contenuto o da un valore oggettivo a esse intrinseco e che il pensiero vi scopre, ma dall'attività dell'uomo che le costruisce e, costruendole, crea il loro valore, per cui infinito e assoluto è soltanto il soggetto pensante.[6]

[6] Si parli pure di Dio, ma si dica subito che è perché l'uomo lo pensa e identifica con se stesso: è «reale» soltanto perché «razionale» nel senso hegeliano, cioè riducibile alla ragione immanente che lo «pone» e «attua» attraverso se stessa. Cosí l'«antropologia» derivante dal *cogito* cartesiano si autoassume come essa stessa «teologia», come dire, fa dell'uomo un dio, Dio stesso, e predica di lui tutti gli attributi divini. Ma un'antropologia che è teologia e una teologia che è antropologia non è né l'una cosa né l'altra, è non dir niente di serio né dell'uomo né di Dio. *Ego feci me*, dice il diavolo a se stesso, secondo scrive Ezechiele. Si dice che la scienza e il suo progresso hanno cacciato dalla terra dèmoni, stregoni, folletti e idoli, ma sembra che tutto si sia risolto nel sostituire alle vecchie superstizioni il non meno superstizioso e nefasto «culto» della scienza e della tecnica.

Questo il punto di partenza implicito ed il punto di arrivo esplicito dell'immanentismo moderno: il pensiero, la soggettività come tale, empirica o trascendentale che sia, è creatrice della verità e della realtà, suo «sviluppo» e sua perenne «posizione». Il pensiero non è oggettivo per la verità che «scopre», ma per se stesso, è esso, come attività pensante, l'oggettività, la Verità in sé. In tal modo, assunta la soggettività come assoluta, si è attribuito al «soggetto» quello che è proprio dell'«oggetto», cioè della verità che il pensiero scopre e, con la sua presenza oggettiva, fa che il pensiero oggettivamente pensi. E cosí è stato mortificato e perduto il significato autentico dell'«interiorità» nella adeguazione dello spirito alla natura o al finito (ogni forma d'immanentismo, quale che sia, in ultima analisi, è positivismo e materialismo; e perciò, come mondanismo e naturalismo, è una posizione «scientifica» della filosofia e non propriamente filosofica), come è stato perduto il concetto di «critica» nell'assunzione dommatica dello stesso pensiero critico a oggetto e fine della filosofia, per cui la esperienza da un lato e la ragione dall'altro si sono autoposte come la verità e la realtà e non piú come gli «organi» di scoperta dell'una e dell'altra. Interiorità e critica, le due istanze del pensiero moderno, da esso «superficializzate» al livello del mondano e del terreno, vanno di nuovo recuperate nella loro «profondità» dentro e contro il pensiero moderno. È il compito, sempre attuale, a cui è chiamata la filosofia nell'ora presente.

Il pensiero contemporaneo ha dissolto con una critica implacabile il «mito» (e i «miti» da esso derivanti) della infinità e dell'assolutezza del soggetto: ha «sgonfiato» l'amplificazione rettorica del *Cogito* in Io trascendentale; ha messo a nudo crudamente (e non di rado compiaciutamente) la finitezza, l'indigenza, la miseria dell'uomo, finito situato irrimediabilmente nel finito; ha travolto ogni norma e ogni argine razionale; si è appellato a forze diverse, dagli istinti vitali alla fede; ha rigettato come astratta e superficiale ogni serenatrice armonia dalla ragione realizzata, sempre insufficiente a comporre la problematicità e le contrarietà interne dell'esistenza. È stata (e continua ancora) un'ondata di «ribellione» alla ragione e all'intelletto, alla oggettività del pensiero, una specie di folle crociata irrazionalistica.[7] La

[7] Purtroppo tale condizione è condivisa e sostenuta da pensatori che si dicono cristiani ed anche «cattolici». Superfluo fare nomi, quasi tutti ben noti. Mai forse, quanto oggi, il «fideismo» ha avuto tanta fortuna, se si eccettua il momento iniziale del protestantesimo. Eppure esso è teologicamente *eterodosso* e filosoficamente *contraddittorio* ed *assurdo*.

sua importanza è negativa: sta a significare, come già detto, l'autodissoluzione del pensiero moderno, dal quale mutua l'istanza immanentistica,[8] anche se non piú — una volta acquistata coscienza critica della rettoricità e miticità dell'assolutezza e infinità del soggetto umano pensante — la baldanza dialettica di un infinito condannato alla finitezza invincibile. Ma, accettato il principio immanentistico, ricadono pesantemente su queste correnti le contraddizioni e i limiti dell'immanentismo razionalista e idealista a cui si ribellano: l'«interiorità» è ancora una volta perduta nel finito e nel mondano, anche se visto disperatamente come tale e dunque come «nulla»; e la «critica» è sopraffatta dal dogmatismo di una ragione che si ribella dogmaticamente a se stessa, si autonega «sistematicamente», razionalmente!

6. *L'interiorità oggettiva e la sua essenzialità metafisica*

Ma il pensiero contemporaneo non è tutto qui: in Italia una corrente di esso (all'interno della quale le differenze sono notevoli) è impegnata: *a*) a recuperare i concetti d'interiorità o di spiritualità e di critica, istanze fondamentali del pensiero moderno, nella linea dell'autocoscienza platonico-agostiniana; *b*) con lo scopo di fondare adeguatamente, e di approfondirlo, il problema della persona e con esso quello della metafisica.[9]

Il problema si pone in questi termini: l'analisi della persona — diciamo pure delle sue «strutture ontologiche — spinta fino in fondo, attraverso la «critica» piú esaustiva e «radicale», lascia l'uomo *solo con se stesso e muto* — nello isolamento e nella finitudine — oppure lo porta a contatto con l'Essere, con l'*Altro* assoluto e, nella presenza di Lui, con gli *altri* simili dello stesso ordine? Contiene la persona ele-

[8] È vero che alcuni pensatori parlano con insistenza di trascendenza (per es. Jaspers), ma si tratta solo di una metafora per dire immanenza, perché tale è una trascendenza «orizzontale», posta dalla stessa esistenza e che si sposta — nell'ordine stesso dell'esistenza finita — all'infinito. Per Heidegger il *Dasein* è «essere-là»; e dunque l'uomo non può conoscersi se non dentro il mondo che lo oltrepassa, il quale perciò è il «trascendente» a cui il suo essere è legato. Anche il «tempo», inerente all'esistenza umana, rivela la trascendenza del passato e del futuro, dall'uomo indipendenti ma dai quali egli dipende; anzi il nostro futuro, ineluttabilmente limitato dalla morte, rivela quel «nulla» che «assedia» l'esistenza, dall'origine. Si noti come l'esclusione, presupposta, della Trascendenza divina costringa lo Heidegger a cogliere queste «situazioni» dell'esistenza umana nella forma della trascendenza da finito a finito, che è pseudotrascendenza.

[9] Evidentemente mi riferisco solo alla mia posizione personale.

menti costitutivi oggettivi, che autorizzano *filosoficamente* la soluzione del problema posto? Il quale, diciamo ancora, nasce da una istanza precisa: la posizione dell'uomo solo con se stesso e in se stesso concluso è la conclusione di una analisi non esauriente della persona e di una critica insufficiente per difetto di critica e perciò dogmatica e concludente alla negazione della persona stessa; dunque «inconcludente». Invano si cerca di escire dalla solitudine infeconda di noi con noi;[10] l'unione con altri uomini fa solo che sia «solitudine in molti». L'*altro* come me, se niente ci trascende, è un vano appoggio: non possiamo né in due né in tre né tutti assieme oltrepassare la miseria della nostra condizione umana. Restiamo l'uno *accanto* all'altro, *cose* nello spazio, chiuse, incomunicabili e perciò non piú persone; e, come *cose*, siamo l'uno strumento dell'egoismo dell'altro, ci buttiamo reciprocamente in faccia la nostra miseria spirituale e la nostra vergogna; e poi ci ammazziamo «eroicamente». E perché dovrei essere attratto dall'altro se un valore o una verità che trascende non ci unisce nella comunione spirituale? Perché dovrei rispettarlo e amarlo?

Evidentemente, cosí impostato il problema, il principio di interiorità rivela il suo senso metafisico: non si tratta piú della cosiddetta «introspezione», né l'interiorità si può assimilare alla «coscienza» e tanto meno all'immanenza, che, come abbiamo visto, è la sua negazione. Qui interiorità implica trascendenza, presenza di *Qualcuno*, che è in noi senza essere noi, per cui, come scrive Guglielmo di Saint-Thierry, nessuno è meno solo del solitario che medita nella sua cella. L'interiorità, invece, che finisce in se stessa, che sopprime l'agostiniano *trascende et te ipsum*, è fabbrica di illusioni, ed ancora immanentismo.[11] In altri termini, l'interiorità o la spiritualità che noi qui stiamo illustrando si esprime in questa forma: l'*interiorità come presenza della verità alla mente*; quella immanentista in quest'altra: l'*interiorità (o il pensiero) è essa stessa la verità*. L'antitesi delle due posizioni è evidente: quest'ultima è l'*interiorità ambiziosa*, che divora se stessa con voracità che si tramuta fatalmente in brama di distruzione e autodistru-

[10] I *Soliloqui* di Agostino sono un «dialogo», tra Agostino stesso e la Ragione, ma in presenza della Verità. E il *Secretum* dell'agostiniano Petrarca è un dialogo tra il poeta e il filosofo d'Ippona, che si svolge anch'esso alla presenza interiore della Verità; altrimenti ciascun dialogante monologa, resta chiuso e incomprensibile a se stesso e, alla fine, si pone contro se stesso e contro gli altri.

[11] Vi è di essa una forma raffinata e diabolica, quella dello «scrupolosissimo», che si fa giudice di se stesso e si considera capace di mettersi da sé solo «in stato di grazia». È noto il consiglio che Fénelon (*Lettres spirituelles*, I, 321) dà a costui: «Tournez votre scrupule contre vos scrupules mêmes, qui vous tuent manifestement».

zione, o si accascia sfiduciata (specie di crepuscolarismo filosofico) nella accorata e stanca nostalgia dell'impossibile; l'altra è l'*interiorità umile*, che si nutre, ringraziando, della verità che la scalda feconda illumina, costruisce l'esistenza nella consistenza dei valori, si esalta nell'ubbidienza alla norma e si adagia amorosa ai piedi dell'Essere. Resta da vedere perché, criticamente, sia vera quest'ultima che abbiamo chiamato, per distinguerla dall'altra, con un formula precisa e densa di significato: *interiorità oggettiva*.

Nella fondazione critica della interiorità cosí intesa la speculazione del Rosmini è fondamentale e decisiva nei confronti di Kant e dell'idealismo trascendentale. L'abbiamo già detto: conoscere «è giudicare» e perciò la conoscenza è, come tale, «critica»; ma nel giudizio (in ogni giudizio) vi è un elemento oggettivo, intuito dalla mente e per cui la mente è mente e l'uomo soggetto pensante e conoscente. Tale elemento oggettivo, che per il Rosmini è l'idea dell'Essere,[12] va considerato come costitutivo dell'uomo, cioè non solo Idea madre delle altre idee, ma ancora come uno degli elementi ontologici del soggetto umano nel senso che l'uomo è essere spirituale e pensante per la presenza dell'essere, esiste come pensante per l'intuito dell'essere. Per conseguenza l'esistente uomo — che, come esistente, è finito — ha una presenza d'infinito e di un infinito inerente alla sua natura. A questo punto l'interiorità svela la sua profondità e la persona umana tutta la sua «immensità» spirituale, il suo «dramma esistenziale», in quanto si tratta di adeguare la attività umana nella sua integralità a questo infinito che continuamente spinge l'uomo ad oltrepassarsi, a compiersi e a realizzarsi al livello *normale* dell'infinito che gli è presente. Conseguenza: il mondo, l'universo non adegua l'uomo, capace di «comprenderlo» senza esserne compreso; e non per la infinità del pensiero nel senso idealistico e soggettivistico, ma per l'infinità della verità che gli è *oggettivamente* presente. Pensare, volere ecc. è pensare e volere nella e per la presenza dell'essere; coscienza di sé significa consapevolezza dell'*esistente* che *io sono*, e non uno stato soggettivo e di portata puramente psicologica. Cioè: la coscienza di sé è oggettività nel senso che essa è *coscienza di essere*, è tutto l'*io sono* al

[12] Quando si parla di *Idea dell'essere* si pensa subito al *Nuovo Saggio*. Fermarvisi è accontentarsi di una veduta parziale del Rosmini ed incorrere in una interpretazione errata. Il Rosmini in ogni sua opera ha approfondito e perfezionato la sua concezione dell'essere ideale, la cui teoria completa si trova nella *Teosofia*. L'idea dell'essere non va studiata solo nella ideologia, ma ancora e soprattutto nell'ontologia.

piano della coscienza: il cogliersi, come tale, è cogliersi *radicati* nell'essere. Ora l'*io sono* implica: *a*) l'esistere di un ente contingente e finito; *b*) che non avrebbe coscienza di esistere senza autocoscienza, cioè senza pensarsi esistente; *c*) che non potrebbe pensarsi e pensare se mancasse dell'intuito dell'essere, cioè di quell'elemento oggettivo infinito presente al pensiero; dunque, *d*) l'*io sono* è già, come tale, atto di pensiero ed esistenza (l'uomo concretamente esistente), sintesi di finito e di infinito, di esistenza e valore. L'uomo in quanto uomo è questa sintesi vivente, in carne e ossa.

Ed allora: *a*) l'elemento oggettivo, costitutivo dell'interiorità, come *dato* al soggetto e non da esso *posto*, pone il problema metafisico della sua origine; *b*) perciò la *profondità* della «struttura» dell'uomo impone, come tale, il problema della sua «genesi»; *c*) la quale non può essere il pensiero stesso autogenerantesi perché proprio esso, per la presenza della verità, pone il problema della sua origine. L'essere finito, a cui è presente l'infinito (possibile) è testimonianza di Dio[13] e ha dentro di sé, come costitutivi della sua essenza, gli elementi oggettivi per provarne oggettivamente l'esistenza. L'interiorità oggettiva, come tale, è trascendenza, dialogo con Dio, che è in essa senza esser essa, e la fa essere e la trascende infinitamente. Dialogo con Dio, dicevamo, attraverso la verità che è *lume* di ogni ente pensante e perciò anche dialogo degli enti pensanti tra loro nella comune verità che li illumina e nel comune impegno di disponibilità o di dono alla Verità in sé, di amore per Dio. Filosofare, da Platone in poi, è *itinerario*; e il filosofo, se tale, è un *itinerante*.

L'interiorità cosí approfondita[14] non ha niente a che vedere con la trascendentalità, che resta una posizione speculativamente inferiore, né con l'esigenzialismo perché essa non rileva l'*esigenza* della trascen-

[13] Oggi, come di altre di profondo significato, si fa abuso della parola *testimonianza*: ogni espressione di vita spirituale (filosofica, artistica, morale, ecc.) è detta la *mia*, la *tua* ecc. «testimonianza» per indicare l'appartenenza personale, la «intimità» e «singolarità». Ora, se *mia* o *tua* sta a significare la pura soggettività e singolarità della testimonianza, siamo ancora nel soggettivismo e nell'immanentismo (tale è anche il puro esigenzialismo), chiuso e infecondo. Si tratta, al massimo di stati d'animo, di situazioni psicologiche. Certo la testimonianza è *mia* o *tua*, personalissima, ma ha valore se è *mia* o *tua* testimonianza del Valore assoluto ed oggettivo, di cui ogni essere pensante testimonia *personalmente*, ma la cui *oggettività* li rende tutti solidali e comunicanti, uniti, in un «corpo» unico e perciò *persone*. Ciò dà al termine testimonianza un significato pregnante e precisamente quello originario di «martirio»: riconoscimento o amore incondizionato della Persona assoluta nel cui nome ogni individualismo egoistico, che oppone gli uomini l'uno all'altro, va sacrificato per disporsi al raggiungimento del fine supremo di ogni uomo come *persona*, che è lo stesso di quello degli altri, ciascuno persona.

[14] E solo parzialmente: l'analisi della libertà, dei valori morali, estetici, ecc., che qui ci è impossibile, preciserebbe ed approfondirebbe quanto stiamo dicendo.

denza, ma gli elementi che valgano a darne le «ragioni»; anzi mette a nudo la ambiguità e l'insufficienza di quelle posizioni che pretendono o presumono di cavare la trascendenza da dove cavare non si può, generando equivoci e confondendo le lingue, che già lo sono abbastanza. Nell'attingere le sue profondità il pensiero raggiunge la posizione critica la piú esauriente e radicale. Infatti: *a*) se critica significa delimitazione dei confini del conoscere, la consapevolezza che la verità è data al pensiero e non da esso posta è coscienza critica, che però non limita la conoscenza umana all'esperienza; anzi riconosce allo spirito la capacità infinita di conoscere (e di volere), ma, nello stesso tempo, dimostra, che essa gli appartiene oggettivamente come conferitagli dall'intuito dell'essere che gli è presente e dato. *b*) Se critica significa ancora giudizio sulla validità della ragione e dell'esperienza, l'interiorità oggettiva prova che ragione ed esperienza sono valide per la verità che rende valido ogni giudizio, senza che la verità primale, che è lume dell'intelligenza, sia essa stessa giudicabile dalla ragione: i principî di verità fondano la validità della ragione e fanno che essa giudichi, ma essi stessi, appunto perché rendono possibile la sua attività giudicatrice, sono ingiudicabili e trascendenti, in questo senso, la ragione stessa. Inoltre *c*) il concetto critico di esperienza risulta arricchito e approfondito: esperienza è innanzi tutto esperienza interiore, spirituale, perché l'uomo è essenzialmente spirito. Il pensiero stesso è esperienza, ma non potrebbe esserlo se mancasse di un suo contenuto interno, di un oggetto a esso interiore, cioè di quella verità che gli è presente e lo costituisce sotto la forma dell'intuito originario dell'essere.

Da ultimo, l'interiorità oggettiva, recuperata come autentica interiorità assieme a un concetto non dogmatico e approfondito di critica, pone, come abbiamo già accennato, dal suo interno, il problema della trascendenza teologica e fornisce nello stesso tempo gli elementi per risolverlo. In tal modo, interiorità oggettiva e trascendenza, cioè persona umana e Dio, risultano strettamente legati e indisgiungibili: *ubi Deus, ibi homo e ubi homo, ibi Deus*. Noi siamo convinti che una trascendenza richiesta dallo stesso dinamismo spirituale, fondata sugli elementi che costituiscono il pensiero e l'essere dell'uomo, che, dunque, diciamo cosí, portano la soluzione del problema teologico intrinseca all'uomo stesso, possa essere inconfutabilmente provata in armonia con le due esigenze, della interiorità e della critica, a cui il pensiero non può rinunziare perché sono una conquista.

7. *Interiorità oggettiva e persona umana*

Com'è già evidente, l'*interiorità oggettiva* è per noi il principio primo e perciò metafisico. In un altro lavoro[15] svolgeremo la nostra indagine in questo senso; qui c'interessava solo chiarire questo principio sia in rapporto alla filosofia moderna e contemporanea, sia ancora in rapporto al problema dell'esistenza di Dio e all'altro della fondazione della persona umana; ma proprio a tale scopo è necessario chiarirlo e approfondirlo ancora, anche per dimostrare che interiorità non significa affatto soggettività — stato d'animo, effusione del cuore, esigenza soggettiva o innatismo razionalistico, ecc. — come comunemente, e superficialmente, si crede o si obietta.

Sentire è *esistere*, è il sentimento fondamentale, sentimento dell'*io* come ente sussistente: non è uno stato psicologico soggettivo, un fenomeno o un'illusione, ma una *sostanza*. La consapevolezza riflessa di tale originario sentire è coscienza di *essere*: il *sum* dell'*io sono* non è un puro «apparire» alla coscienza, in quanto coscienza è coscienza di essere, del mio essere e non del mio apparire; se tale non fosse, cesserebbe di essere coscienza, perché, se il mio «essere» come essere cosciente fosse un «apparire», sarebbe un apparire della stessa coscienza: e a chi apparirebbe? D'altra parte, la coscienza di essere è coscienza di essere e non coscienza di apparire; altrimenti io avrei coscienza di apparire e non di essere. Per conseguenza, la consapevolezza riflessa non è che il riconoscimento di quella esistenza subbiettiva, che è posta, come dice il Rosmini (*N. S.*, n. 1197) nel sentimento di esistere. Ma come è possibile tale atto intellettivo con cui l'esistente acquista coscienza riflessa di essere?

Consideriamo i due procedimenti celebri — di Agostino e di Cartesio — attraverso i quali i due pensatori scoprirono, vincendo il dubbio, la certezza indubitabile dell'esistenza dell'io: *si fallor, sum*; *cogito, ergo sum*.[16] Come vien fuori (sia pure per intuizione) il *sum* dal *fallor* e dal *cogito*? Se m'inganno, m'inganno; se penso, penso; cioè: il puro ingannarsi e il puro pensare sono soltanto ingannarsi e pensare; e, invece, chi s'inganna e pensa ha certezza di *essere* come ente

[15] Cfr. ora *Atto ed essere* ed anche *L'uomo, questo «squilibrato»*, oltre che *Morte e immortalità* e *La libertà e il tempo*, rispettivamente i voll. 5, 4, 9, 22 delle «Opere complete».

[16] Le differenze tra Agostino e Cartesio su questo punto sono rilevanti: le abbiamo esaminate e illustrate in altra occasione: cfr. M. F. Sciacca, *S. Agostino*, I, Brescia, Morcelliana, 1949, pp. 320-324.

che s'inganna e pensa. Dunque pensare (e chi si inganna pensa) è pensarsi esistenti come enti pensanti; ma è evidente allora che nell'atto del pensare è implicita la presenza dell'essere come oggetto del pensiero, altrimenti sarebbe impossibile dal *fallor* e dal *cogito* inferire il *sum* o l'*ergo sum*. Non mi si osservi che, anche ciò ammesso, siccome l'essere presente al pensiero è l'essere pensato, non si spiega il passaggio da questo all'affermazione di me esistente, perché rispondo subito che il sentimento fondamentale di esistere, che è sostanza, è il mio reale esistere originariamente sentito. Pertanto l'atto con cui pensando acquisto coscienza di *essere* come ente pensante, è sapere (come dicevo sopra) tale esistenza, proprio mediante la presenza dell'essere oggettivo al pensiero. Ed è tale presenza che rende possibile questo atto intellettivo, cioè quello che dal pensare mi fa concludere all'essere un *io pensante*, un *essere* che pensa. Ma allora il pensiero come tale è oggettivo, non nella sua soggettività (io come soggetto pensante), ma per l'oggetto che intuisce, che è, come oggetto, al pensiero *interiore*, ma che *non* s'identifica con esso: è interiorità della verità originaria e perciò *interiorità oggettiva*. Né si osservi ancora che se vi è l'intuizione dell'essere, lo stesso atto dell'intuire è esso creativo dell'essere stesso, perché rispondo che è proprio questo l'errore dell'immanentismo e del soggettivismo: ammettere che il soggetto pensante crei esso l'oggetto o la verità che lo illumina. Se il pensiero fosse esso stesso la verità, se la verità fosse posta dall'atto stesso dell'intuire o un suo «sviluppo», sarebbe infallibile; e l'uomo non avrebbe solo la coscienza di essere mediante l'intuito fondamentale dell'essere, ma sarebbe anche creatore di se stesso, cioè Dio. Ora, l'autocoscienza è sí certezza, ma, come dimostrano e il procedimento di Cartesio, e piú ancora quello di Agostino, è certezza nascente dal dubbio. Il *si fallor sum*, infatti, indica chiaramente che io acquisto coscienza del *sum* attraverso l'ingannarmi e il dubitare; e che dunque il mio pensiero è limitato e imperfetto. Tale imperfezione non infirma la certezza che io ho di essere, ma, nello stesso tempo che mi assicura che sono capace di verità, mi rivela che non sono la verità, che questa non è il mio pensiero. E allora: *a*) se il pensiero non è la verità, quantunque ne partecipi, la verità è suo *oggetto dato* e per conseguenza la oggettività è del pensiero solo in quanto gliela conferisce l'oggetto (l'Idea) da esso intuito; *b*) se il pensiero è imperfetto, non è il Pensiero assoluto; *c*) se non è il Pensiero assoluto e se la verità che intuisce gli è data, il negativo della sua imperfezione e il positivo della presenza della ve-

rità rimandano, dall'interno del pensiero stesso ad un Pensiero assoluto e infinito, che è la Verità assoluta e infinita.

Ancora una considerazione: l'atto intellettivo con cui l'esistente, il soggetto (*questo, quello* ecc.), che come tale è finito particolare contingente, acquista coscienza di essere, è un atto *sintetico*, precisamente è sintesi di quel finito che è il soggetto e dell'essere in universale presente alla sua mente; giudizio sintetico che possiamo chiamare primitivo, il cui contenuto non è dato da una sensazione particolare, ma dal sentimento fondamentale che il soggetto ha del suo proprio esistere intero. Ciò importa: *a*) che l'esistente, finito, non adegua l'essere oggettivo intuito, infinito, non adeguato neppure dal pensiero, che lo intuisce ma con cui non si identifica; *b*) che dunque il *sentire* o l'*esistere*, appunto perché l'ente pensante, come esistente, è un finito che intuisce intellettivamente l'essere infinito come Idea e perciò come possibile, è sentimento creaturale, di essere creato e dunque il *sentio me existentem* equivale a *sentio me creatum* o meglio a *sentio me creari*; *c*) pertanto nel giudizio primitivo, in cui il soggetto ha coscienza di sé, vi è da un lato un elemento (l'essere ideale infinito) del soggetto stesso costitutivo che, diciamo cosí, *sporge oltre* il soggetto e ogni soggetto, cioè lo obbliga a trascendersi; e dall'altro, siccome tale elemento costitutivo dello stesso pensare e dunque del soggetto pensante, è presente a un ente finito, mancando la adeguazione dell'esistenziale e dell'Idea, del soggetto pensante e dell'oggetto ideale pensato, consegue che l'esistente come tale rimanda al Principio della sua esistenza, al Creatore che lo ha fatto e lo fa essere. D'altra parte, contenuto di questo giudizio primitivo è la stessa esistenza del soggetto, e forma, l'oggetto (Idea) presente ad esso in quanto pensante; dunque l'atto intellettivo primitivo o la coscienza che il soggetto ha di sé come esistente è la sua stessa struttura ontologica primitiva, cioè la *sintesi gnoseologica* originaria (la coscienza di esistere) è la consapevolezza riflessa della *sintesi primitiva ontologica*, dell'esistente pensante o uomo, che è unità originaria di finito (soggetto esistente) e d'infinito (l'essere oggettivo dalla sua mente intuito).

Questa, la persona; per questa struttura l'uomo è *persona*. Incontro di finito e d'infinito pensato, e perciò costante interiore dinamismo, sforzo perenne di adeguazione di sé all'Essere infinito, idealmente presente alla sua mente: egli, ente finito, non adegua l'essere intuito in cui e con cui acquista coscienza riflessa della sua esistenza; tende adeguarlo e, nello sforzo costante, che è esistere (sentire, pen-

sare e volere) nell'ordine dell'essere, si attua come persona, realizza le sue possibilità di ente spirituale. Per conseguenza, nessun finito esteriore (un altro uomo o un'altra cosa, tutti gli altri uomini e tutte le altre cose, l'universo) può adeguare l'essere infinito nella cui presenza l'uomo pensa e che gli conferisce la capacità infinita di pensare; e perciò l'uomo nella sua esistenzialità, illuminata dall'essere, permane sempre inadeguabile da qualsiasi sintesi ulteriore e sempre desideroso di adeguarsi nell'Essere assoluto. Per questa presenza dell'essere, per cui la soggettività si illumina nella oggettività della verità, che lo fa capace di verità e di bene, capace — egli mortale — di pensieri immortali e di aspirare a Dio senza pretendervi, l'uomo è persona, sente, pensa e vuole come persona. L'oggettività dell'essere — che è anche la legge morale — è interiore all'uomo; e tale interiorità oggettiva fa che egli affermi e sviluppi la sua persona come tale. La verità è *nel* soggetto, ma non è *il* soggetto, né è da esso prodotta; se fosse il soggetto o il pensiero stesso, l'uomo non sentirebbe piú la propria soggettività particolare come altro dalla oggettività della verità o dell'essere. Nell'acquistare coscienza di *chi* egli è — cosí come è fatto ed è — l'uomo scopre la propria persona e, nel momento stesso, interiormente, l'esistenza della Persona assoluta da e per cui è, pensa e vuole. Dunque il valore e il senso della persona umana vanno cercati (e vi consistono) in quella che abbiamo chiamato la interiorità oggettiva, dove l'uomo scopre se stesso e, con se stesso, Dio; vanno cercati e vi consistono in quel deposito sacro che Dio, creandolo, ha messo in lui: la verità.

Perciò la persona è sacra; è, nell'universo, il valore primo; perciò l'uomo va rispettato sempre e dovunque perché fatto a immagine e somiglianza di Dio. Conoscere l'uomo è «riconoscerlo» (amarlo), è scoprire in lui questa intrinsecità teistica di ente spirituale fatto per elevarsi all'Essere. Perciò ancora, rispetto alla persona, valore assoluto nell'ordine della natura, tutto è mezzo affinché essa realizzi il suo fine, che è supernaturale, supersociale, superstorico. L'uomo, certo, non è solo persona, ma ancora individuo: come individuo ha doveri verso le leggi, lo stato, la società, che hanno sovranità su di lui; ma come persona, leggi stato e società civile sono i mezzi al suo servizio e al servizio della attuazione del suo fine supremo e trascendente. Quando una autorità quale che sia, il cui fine sia solo temporale, ostacola o conculca la realizzazione del valore e del fine assoluti della persona, l'uomo ha il diritto essenziale di ribellarsi: la ribellione, anche vio-

lenta e senza compromessi e accomodamenti, a chi gli impedisce di essere persona, è un *diritto essenziale* dell'uomo. L'ordine sociale, in questo senso, va definito come l'insieme dei *mezzi* piú opportuni e idonei affinché l'uomo, come persona, non egoisticamente, ma nella comunione con gli altri, attui i suoi fini supremi supersociali. E ciò ancora per un'altra considerazione: l'uomo è persona perché spirito, ed è spirito perché gli è dato lume di verità, che non è opera sua né della società, né di altro che sta al mondo; dunque l'uomo non è persona dalla famiglia, dallo stato, dalla società, dalla storia, dall'umanità ma solo da Dio, anche se è vero che si fa persona con il concorso dell'ambiente in cui vive e come membro della *societas*: è dall'Essere ed è per l'Essere. Pensare l'umanità dell'uomo senza pensarla nella sua partecipazione all'Essere, è depotenziarla, poi misconoscerla e poi annullarla.

L'uomo, sradicato dall'Essere, è *in-umano*.

CAPITOLO III

L'autonomia della metafisica

La chiarificazione e l'approfondimento del principio dell'interiorità oggettiva ci ha portato a toccare una complessa problematica, a cui, del resto, si era già accennato nel capitolo primo. Le pagine precedenti delineano una prospettiva, un angolo visuale e, direi, di tale ampiezza da consentire di vedere, in iscorcio, tutti i problemi essenziali della filosofia. Lo svolgimento di questo punto di vista, come già detto, sarà oggetto di altri lavori, ma è opportuno riprendere in questo capitolo e nel successivo alcuni dei problemi precedentemente accennati, pur dentro i limiti di un chiarimento o di una precisazione.

Una concezione filosofica, veramente tale, non è — meglio, non dovrebbe essere — che la sistematizzazione coerente di alcune tesi metafisiche rigorosamente dedotte. Ma proprio intorno al termine «metafisica», al suo oggetto e al suo metodo, il pensiero moderno e soprattutto contemporaneo hanno creato non poca confusione, anche per l'irruzione che in questo, un tempo sacro, recinto del pensiero speculativo vi han fatto letterati, psicologi e sociologi e in special modo matematici e scienziati, come se la metafisica fosse terreno di nessuno, dove ogni viandante, con la sua bella fantasia o con la sua brava testa ammobiliata di questioni e metodi empirici o numeri, potesse a piacimento fare la sua passeggiatina e la sua sosta. Per queste e altre considerazioni, è opportuno insistere sull'autonomia della metafisica, soprattutto rispetto al conoscere matematico-scientifico.

D'altra parte, il chiarimento di questo problema ci porta a definire la filosofia come «filosofia dello spirito» in tutta l'estensione e la profondità dei termini; e cioè consapevolezza riflessa che l'uomo acquista di sé nella integralità e totalità di «spirito incarnato» (senziente, pensante e volente) in rapporto al mondo in cui vive, sente, pensa e vuole. Ancora, il concetto d'interiorità oggettiva ci ha portato a fondare e a definire la persona umana in maniera che, intrinsecamente e dall'interno del suo dinamismo interiore, nasce e urge il problema di chiarire la sua partecipazione a una verità che la trascende e nello stesso tempo la fonda. Inoltre proprio questa partecipazione rende gli uomini ontologicamente solidali; sono dal Principio assoluto e per il Principio assoluto da cui sono, creature dal e per il Creatore. Questa identità di origine e fine, di paternità iniziale e finale, li accomuna tutti nella stessa verità e nella stessa destinazione. La prima *societas*, fondamento di ogni altra, è costituita dalla consapevolezza di questa dipendenza radicale ed originaria di essere tutti i suoi membri passati, presenti e futuri, dall'atto libero dell'unico Principio creante e di farsi persone nell'ordine di verità, di cui Egli li ha fatti partecipi come esseri pensanti, creature spirituali. Ciò pone nei suoi termini esatti il problema della comunicazione delle persone e l'altro della loro comunione, come la forma piú alta e piú integralmente umana di società.

Nel capitolo successivo accenneremo precisamente a questi temi, già prima anch'essi toccati.

1. *Critica dell'agnosticismo metafisico di Kant e il paralogismo della Dialettica trascendentale*

La metafisica è stata a volta a volta identificata con la psicologia, con la gnoseologia, con la morale ecc.; o la si è negata senz'altro, fino a giudicarla una fantasticheria e persino una specie di patologia mentale. Non si è riflettuto abbastanza che essa non è niente di tutto ciò e che psicologia, gnoseologia, morale ecc. non hanno fondamento se non nei principî della metafisica, senza di cui non sono costruibili; e, se costruite, sono come un palazzo fabbricato per aria. Si è anche detto, specie da Kant in poi, che della metafisica non c'è scienza, perché degli «oggetti» che le son propri (Dio, l'anima in sé, il mondo in sé) non c'è esperienza; che perciò far metafisica è avvolgersi irrimediabilmente in paralogismi e antinomie insolubili.

Possiamo concedere subito che della metafisica non c'è scienza, se s'intende che della metafisica vi possa essere una scienza del tipo della matematica, della fisica o delle altre scienze naturali. Kant su questo punto ebbe buon giuoco nel «criticare» la metafisica del razionalismo moderno da Descartes a Wolff, costruita da filosofi-matematici e sotto la influenza della fisica di Galilei e di Newton. Ma Kant, che attraverso Leibniz, Wolff e Newton, di questa metafisica si era nutrito, ci cascò anche lui; ed è qui il significato e, nello stesso tempo, il *limite* della *Critica*, che è «critica» a metà e, oserei dire, acritica. Mi spiego: Kant andò a fondo, sotto l'influenza del fenomenismo dello Hume, nel criticare la metafisica del razionalismo, ma accettò dogmaticamente, dal razionalismo stesso, la impostazione matematico-scientifica della metafisica e del modo come risolvere i suoi problemi. In altri termini: Kant dimostrò «criticamente» (anche se fino ad un certo punto) che la metafisica razionalistica era dogmatica e che non era possibile costruirla come «scienza», ma accettò «dogmaticamente», ripeto, che la metafisica non potesse essere scienza se non alla maniera della matematica e della fisica, perché identificò il conoscere umano con quello matematico-fisico o, se si preferisce, fece di quest'ultimo il modello della conoscenza oggettiva. Infatti, egli, nella «Dialettica trascendentale» conclude negativamente perché trova impossibile costruire una metafisica con le stesse intuizioni *a priori* e categorie con cui si costruiscono la matematica e la fisica come scienze. Non è possibile, ma perché la metafisica non è scienza allo stesso titolo della matematica e della fisica, in quanto ha un oggetto proprio, che non è né l'intuizione matematica né il dato dell'esperienza sensibile. Concepite le categorie come pure «condizioni» o «funzioni» del conoscere, alle quali, affinché non permangano «vuote», è necessario un contenuto di esperienza sensibile, inevitabilmente Kant deve concludere, per esempio, che non c'è dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio: Dio non è un dato, un contenuto di esperienza, dunque resta pura «idea», forma trascendentale vuota. Ma, come abbiamo detto precedentemente, la questione comincia proprio qui, dove la «critica», per difetto di critica, crede di aver concluso; invece non ha neppure posto il problema nei suoi termini esatti. Ammesso che le categorie siano condizioni trascendentali del conoscere, esse richiedono (altrimenti non «funzionano») per loro stessa natura, un contenuto (*a posteriori*) di esperienza; cioè, diciamo cosí, sono *fatte* per conoscere *soltanto* i dati sensibili, per costruire «concetti» o una scienza

della natura fenomenica o, meglio, l'esperienza e in un senso limitato e depauperato. Ciò significa che la trascendentalità del criticismo, impegnata a fondare un concetto «critico» dell'esperienza e, nello stesso tempo, della scienza, esaurisce la sua «funzione» in questo scopo «scientifico» e «cosmologico» («fisico», nel senso classico del termine), ma per ciò stesso si dimostra inadatta e non idonea a costruire una metafisica. La *Critica della ragion pura* è, in fondo, una metodologia della scienza; com'è mai possibile, in base agli stessi principî che hanno fondato criticamente il conoscere scientifico, costruire anche la metafisica? Tentarlo significa identificare l'oggetto della scienza con quello della metafisica, cioè usare dogmaticamente la «ragione scientifica» come «ragione metafisica». Kant dimostra la illegittimità di quest'uso, ma ciò non l'autorizza affatto a concludere che la metafisica non sia possibile, in quanto tale conclusione non è piú suggerita dalla «critica», ma dal presupposto dogmatico che la metafisica non abbia un contenuto proprio e che non vi sia altra conoscenza oggettiva oltre quella scientifica. Kant, in breve, esclude la possibilità di una metafisica, in quanto questa non è riducibile ad una forma di conoscenza scientifica. Ma è proprio l'opposto: è possibile una metafisica appunto perché irriducibile alla scienza. Se tale riduzione fosse possibile, la metafisica verrebbe identificata con la scienza e cesserebbe di esistere. Il positivismo, infatti, come ogni forma di scientismo, fa della filosofia una metodologia della scienza e, con ciò stesso ne decreta la morte. Ma questa non è piú filosofia, ma «barbarie» filosofica, perché nega la vita spirituale, oggetto proprio della filosofia e perciò della metafisica.

E allora: non è vero che la trascendentalità kantiana renda impossibile la metafisica, ma è essa, la trascendentalità come tale che, per sua natura, è incapace di costruire una metafisica, per il motivo che è fatta per «contenere» fenomeni, per esaurirsi nel mondo dell'esperienza sensibile. In altri termini, il suo oggetto proprio, non è la metafisica, ma la «fisica»; e perciò essa non ha alcun titolo e alcuna autorità «critica» per dire se sia o non sia possibile una metafisica. Dopo l'assalto della «Dialettica trascendentale», la metafisica (non dico quella del razionalismo moderno) esce incolume perché quei profondi discorsi non la riguardano affatto. Che cosa pretendeva Kant perché la metafisica fosse scienza? Semplicemente questo: che Dio, per esempio, fosse un contenuto di esperienza sensibile, un fenomeno a cui applicare una forma *a priori* o trascendentale. In partenza, sapeva che

ciò era impossibile. Kant, in breve, cercava un «concetto» di Dio; ma Dio non è concetto; né gli oggetti propri della metafisica sono «concetti», perché sono «idee», non nel senso che Kant dà a questo termine. *Dell'Essere non c'è concetto, c'è Idea*: ci sono i concetti *degli* esseri, c'è l'Idea *dell'*Essere, che non è un trascendentale, cioè una pura funzione o forma nel senso kantiano. Kant, che pure ha distinto tra «Idea cosmologica» e «Idea teologica», quando critica le prove dell'esistenza di Dio, confonde di nuovo le due Idee, in quanto, proprio nel dire che dell'Idea teologica non c'è un contenuto di esperienza sensibile (e per conseguenza non c'è dimostrazione dell'esistenza di Dio), egli fa di questa idea un trascendentale, cioè una forma adatta a un dato sensibile la cui funzione è quella di costruire dati di esperienza sensibile. Kant nel criticare tutta la metafisica classica ricade nello stesso errore, da lui pur criticato, della metafisica matematico-scientifica del razionalismo moderno. Vittima di un paralogismo, tutta la metafisica gli sembra una costruzione paralogistica.

2. *Costituzione autonoma della metafisica nel suo proprio oggetto*

Cerchiamo di approfondire ancor piú questo punto e mi si consenta d'insistere su Kant. Per il filosofo della «Critica», la conoscenza è pensiero e esperienza. Egli per «pensiero» intende la trascendentalità; per «esperienza», l'esperienza sensibile. Per conseguenza: 1) il pensiero, per Kant, è pura trascendentalità e non è esperienza — non può neppure essere esperienza della sua stessa trascendentalità, in quanto, in tal caso, la trascendentalità, forma del conoscere, sarebbe posta come oggetto di conoscenza, come essa stessa contenuto e dunque non piú forma cosciente; e il pensiero cesserebbe di esser pensiero, una volta che da «pensante» si farebbe «pensato»: pensato o contenuto di quale pensiero? —; 2) l'esperienza è solo esteriore, cioè di un dato ricevuto, che «appare» a una coscienza, attraverso la ricettività dei sensi. Dunque conoscenza, nel senso kantiano, è sintesi di forma e contenuto; della forma che, da sola, è «vuota» e del contenuto che, da solo, è «cieco». Kant ebbe un concetto di esperienza limitato a quella sensibile o esteriore; ignorò una *esperienza interiore*, che è anch'essa conoscenza, piú vera e piú profonda di quella dei «fenomeni». E non poteva non ignorarla (o escluderla): identificata l'interiorità del pensiero con la trascendentalità, siccome questa è volta a ricevere un contenuto di esperienza sensibile, l'«interiorità» kantiana è per sua na-

tura «esteriorità», cioè trascendentalità indirizzata, come tale, al mondo fenomenico o esteriore, dove esaurisce la sua «funzione». L'ignoranza di un'esperienza interiore mise Kant nell'impossibilità d'impostare adeguatamente il problema della metafisica e, per conseguenza, di risolverlo.

Il conoscere nei termini di «pensiero *e* esperienza» è il «conoscere» scientifico. Il «sapere» metafisico — «sapere», perché limito la parola «conoscere» a ogni conoscenza non metafisica — si pone invece in questi termini: il «pensiero *è* esperienza», cioè l'atto del pensare, senza ricevere niente dall'esterno, è, come pensare, esperienza. Affermare ciò, importa ammettere, interno al pensiero, un *oggetto* di cui esso ha esperienza, altrimenti sarebbe esperienza di niente; un oggetto, naturalmente, intelligibile, cioè un'*idea* alla mente presente e ad essa connaturata, di cui il pensiero ha l'*intuito* originario e fondamentale. Qui, per noi, il punto di partenza della metafisica: il soggetto pensante; non puro soggetto psicologicamente inteso, ma soggetto che è esperienza di un oggetto intuito, di una *presenza* oggettiva e perciò universalmente valida, di cui va cercata l'origine, la *profondità* e l'estensione. In questo senso, come già abbiamo detto, noi accettiamo la concezione agostiniana della metafisica: cioè metafisica della *esperienza interiore*, dando a questa espressione non una portata puramente psicologica (per esempio, esperienza delle «esigenze», che è inadeguata e insufficiente a costruire una metafisica), ma un significato ontologico.

Ecco che il problema della metafisica e della sua fondazione comincia a porsi nei suoi termini esatti: *l'interiorità non è la trascendentalità* che è esteriorità, e perciò scientifica e non metafisica, né pura attività pensante soggettivamente intesa, ma è l'attività spirituale nella sua integralità come esperienza della verità oggettiva, da essa intuita, ad essa presente e, come oggettiva, universalmente valida, prima ancora di qualsivoglia altra conoscenza, anteriormente a qualsiasi esperienza sensibile, perché non bisognosa di alcun dato esteriore. È l'autocoscienza, ma nel senso autentico di coscienza o consapevolezza di me come essere pensante (dove il mio «essere» non è un «apparire» al pensiero, altrimenti si dissolve, come nell'idealismo empirico o trascendentale che sia, la stessa coscienza); e pensante un oggetto dato interiormente, per cui il pensiero è esperienza interiore di verità. Vi è una *sintesi ontologica*, anteriore e a fondamento di ogni *sintesi gnoseologica*. L'interiorità cosí intesa — l'esistenza spirituale originaria — è l'oggetto immediato della metafisica, che è la filosofia; il punto

di partenza che la riflessione elabora per risolvere i problemi in esso impliciti e costruire razionalmente il sapere metafisico. Perciò la metafisica è autonoma, con un suo contenuto e problemi propri, è «sapere» *sui generis*; e va tenuta distinta da qualsiasi altra scienza. Se ci si rimproverasse, e ci è stato superficialmente rimproverato, che noi assumiamo dogmaticamente la metafisica e la sua validità, rispondiamo subito che è esattamente il contrario: noi l'assumiamo valida con il piú rigoroso approfondimento critico al di là della acriticità della critica kantiana o scientifica.[1]

Ciò ci porta ancora a distinguere due grandi direttrici nella concezione della metafisica: quella, diciamo cosí, «platonica» e l'altra «aristotelica»: la prima costituisce la metafisica muovendo da dati intelligibili oggettivi presenti al pensiero, e l'altra dalle cose o dai dati sensibili: la prima è la metafisica *dell'*uomo, l'altra *della* natura. Quest'ultima, da sola, inevitabilmente, finisce per identificarsi con la gnoseologia e per essere una «cosmologia»; e cosí dà ragione a Kant. L'altra, invece, si costruisce come metafisica vera e propria, cioè esperienza critica dei «principî» della vita spirituale; solo subordinatamente si pone il problema delle «cause» prime delle cose. La metafisica nel senso aristotelico è ancora quella dell'ἀρχή dei presocratici; l'altra è la ricerca del principio (non delle «cause») dell'essere pensante e dei principî oggettivi del pensare; e in questo senso è metafisica dello spirito. E perciò essa è senz'altro la filosofia, perché oggetto primo del filosofare è l'esistenza e non le cose. Questa metafisica, la sola che meriti questo nome, non ha niente a che vedere con la matematica e con le scienze: le sono *indifferenti*; non cerca, e non le interessa, il «come» delle cose o dell'uomo, ma il «perché» dell'uomo stesso e — data questa risposta e secondo come è data — del mondo; non la riguardano e non le interessano i giudizi *di fatto*, ma quelli *di valore*. Perciò essa può ignorare la matematica e la scienza: dalle loro scoperte e dal loro sviluppo non può ricevere giovamento né danno. Quando matematici e fisici, che rispetto e stimo moltissimo come scienziati, si occupano di metafisica con la mentalità e i metodi della matematica e della fisica, fanno della pseudo-filosofia e della pseudo-metafisica, nociva sia alla scienza che alla filosofia. Mi astengo dal condannarli solo perché mi ricordo della pseudoscienza di tanti filo-

[1] Per un piú ampio approfondimento vedi nella nostra opera *Filosofia e metafisica* (voll. 13 e 14 delle «Opere complete») il cap. «L'esistenza di Dio»; e soprattutto *Atto ed essere, L'uomo questo «squilibrato»* e le altre opere citate.

sofi. Eppure oggi la confusione tra filosofia e scienza è tornata di moda e molti, che credono di far filosofia, fanno, in sostanza, della metodologia scientifica, cioè un'altra cosa. Quando i metodologi della scienza dicono di essere «antimetafisici» e «fisicalisti» non rispondo perché, come metafisico, quel che dicono non m'interessa affatto.

3. *Il problema dell'Idea e A. Rosmini*

Come ho affermato sopra, dell'essere non c'è concetto, ma *Idea*. Aggiungo: in quanto vi è originariamente l'Idea o l'intuito fondamentale dell'essere, vi sono concetti degli esseri, cioè vi è conoscenza delle cose e scienza. La gnoseologia — origine e formazione del concetto — va dunque distinta dalla metafisica, origine e profondità ontologica dell'esistente. Il pensiero moderno, da Locke in poi, ha perseguito una graduale riduzione dell'idea al concetto, fino allo Hegel, che identifica logica e metafisica, «scienza del concetto» ed «intuito dell'Idea». Il pericolo di perdere la metafisica si presenta ogni qualvolta si riduce (si nega) la νόησις alla διάνοια e s'identifica, antiplatonicamente, con la discorsività razionale, il sapere oggettivo originario o l'intuito dell'Idea, che non solo è fondamento del conoscere discorsivo, ma è anche, nel suo far sintesi con l'attività pensante, principio costitutivo del soggetto umano. In seno al pensiero moderno chi ha visto chiaro questo problema, a contatto con Kant ma contro Kant perché piú profondamente critico, è stato il Rosmini, che, da questo punto di vista, resta ancora oggi il piú grande pensatore del mondo moderno, purtroppo insufficientemente conosciuto o frainteso fuori d'Italia e anche in Italia. Il Rosmini scopre e dimostra che il pensiero è pensiero per l'intuito fondamentale dell'essere, Idea universalissima, che, come Idea, abbraccia l'essere nella sua infinità e totalità. Questa presenza oggettiva dell'essere al pensiero — per cui il pensiero è pensante — è l'*intuizione radicale*, la sintesi ontologica originaria, la fonte di ogni conoscenza e perciò la scoperta della verticale dell'essere, in cui e per cui è ogni cosa che è. I contenuti di esperienza determinano l'Idea dell'essere (e cosí si formano i concetti) senza mai esaurirla: resta sempre come infinita capacità di pensare, come presenza dell'essere nella sua possibilità, aperta all'Essere assoluto nella sua esistenzialità. Il pensiero, meglio, il soggetto spirituale, nella sua struttura ontologica è esperienza dell'essere che gli è presente come oggetto infinito o Idea, è interiorità *piena* di un contenuto che, come pensato, è la

totalità dell'essere, il fondamento metafisico, il principio supremo della intelligibilità e della validità di ogni concetto, cioè della possibilità stessa del conoscere razionale e perciò anche della scienza. La sua presenza, come sappiamo, c'impone il problema della sua *profondità*, che, indagata, si rivela trascendere la capacità creatrice del soggetto pensante, a cui l'Idea è *data*; è «scoperta», non «posta». La profondità e la estensione infinita dell'Idea pongono il problema della sua origine, la cui soluzione è per se stessa ragione dell'esistenza il Dio, dell'essenza spirituale dell'anima e dell'origine e significato del mondo, cioè dei tre problemi classici della metafisica.

4. *La verità metafisica fondamento di ogni altra verità*

Posto ciò, il problema filosofico, rispetto alla scienza, non è di indagare se la conoscenza matematica o scientifica sia «privilegiata», ma se vi sia una verità originaria assoluta, valida per ogni pensante.

Una eventuale comparazione tra la metafisica e il conoscere matematico e scientifico è questione che va impostata e risolta negativamente: non c'è una comparazione delle conclusioni a cui arrivano le matematiche e le scienze, ma al contrario: posto e risolto il problema metafisico come tale, indipendentemente dalle matematiche o da qualsiasi altra scienza, su tale base va esaminata la validità del conoscere matematico e scientifico. Il problema metafisico — come quello che riguarda l'essere in quanto tale e la struttura del soggetto o ente pensante nella sua ontologicità — è pregiudiziale, assolutamente autonomo. Le matematiche non sono la metafisica ed hanno un loro oggetto di ricerca, ma la validità dei principî è comune ad esse e a tutte le scienze che siano veramente tali. Questa validità non è stabilita né dalle matematiche né da qualsiasi altra scienza, bensí dalla metafisica che è appunto la scienza dei principî e non nel loro uso formale o logico, ma come elementi ontologici dell'ente in quanto tale e della essenza del pensiero in quanto tale. Le scienze, in base a tali principî, formulano «concetti», che possono essere oggettivamente veri o ipotetici o anche erronei, senza che, quale che sia la validità dei «concetti» propri di ciascuna scienza, ciò abbia a infirmare la validità oggettiva — e di un'oggettività ontologica e non puramente logica — dei principî metafisici: si tratta di tener ben distinte le questioni per non accrescere la confusione.

Pertanto, quanto, per esempio, alla tesi propria di F. Gonseth che le matematiche non hanno un fondamento esterno nell'evidenza (non sono «predicative») e che il loro sviluppo ha un carattere storico, e dunque imprevedibile, dal cui stato di avanzamento dipendono gli assiomi e le definizioni, è necessario precisare: se ciò significa che non vi è una verità primaria ed evidente di per se stessa originalmente intuita e costitutiva del pensiero, rispondiamo che lo stabilire tale conclusione o provarne la validità non compete alla matematica in quanto matematica, ma alla metafisica in quanto metafisica, perché si tratta di un problema che riguarda il pensare e l'essere in quanto tali, prima e indipendentemente da qualsiasi scienza specifica e particolare conoscenza. Quando la matematica, o qualsiasi altra scienza, pone in discussione i principî primi e incondizionati (nell'ordine del pensiero umano) del pensare come tale, cessa di porsi un problema suo proprio, e perciò cessa di essere matematica, per porsene uno che riguarda l'essenza del pensiero e perciò la metafisica. Non è la matematica, o altra scienza, che possa dare una risposta, perché il problema è estraneo alla matematica in quanto tale: essa, come matematica, non ha né il dovere né il diritto di risolverlo: il matematico che se ne occupa, non se lo pone come matematico ma come metafisico, e ha l'obbligo di risolverlo metafisicamente, cioè non ponendosi il problema se la matematica o altra scienza comporti delle verità assolute, ma l'altro, se il pensiero come tale — non matematico, fisico ecc. —, nella sua struttura ontologica, comporti principî costitutivi del suo essere, che sono validi per il pensare e l'essere in tutta la loro estensione. Il problema metafisico non è il problema logico né quello gnoseologico, ma il problema del fondamento primo di validità e d'intelligibilità di ogni processo logico e gnoseologico: non la matematica o un'altra scienza stabilisce se vi siano verità prime, originarie e costitutive del pensiero, ma la metafisica, come indagine sull'essenza del pensiero e dell'essere; la risposta metafisica è poi il fondamento delle varie forme del conoscere, ciascuna propria di una determinata scienza, le cui verità sono tali per quel fondamento metafisico, senza che la validità di questo abbia a dipendere dagli esiti positivi o negativi di questa o quella scienza particolare.

La tesi che stiamo discutendo potrebbe anche accettare la conclusione che le verità delle matematiche siano un prodotto storico e dovute all'avanzamento storico di questa scienza, mai l'altra, che le verità originarie costitutive dell'essenza stessa del pensiero siano

anch'esse di formazione storica: sia perché la stessa conclusione di sopra per essere vera presuppone la validità di quelle verità, sia anche perché le conclusioni che possono valere per le verità delle matematiche riguardano una particolare forma di conoscenza, quella matematica, ma non la verità in quanto tale, non ancora applicata a costruire una particolare scienza, in quanto cioè costitutiva dell'atto stesso del pensare e per cui il pensare è pensare. Negare l'assolutezza delle verità originarie non è negare una verità, questa o quella, ma lo stesso pensiero come tale; però, in tal caso, non si pensa piú e niente ha senso.

Aggiungiamo che, quando si parla di carattere storico della verità, non bisogna dimenticare una distinzione fondamentale: altro è il processo della conoscenza umana, altro è la verità che si scopre attraverso tale processo. Ora, è storico — si svolge e si sviluppa — l'umano processo del conoscere, non è storica la verità che si conosce attraverso tale processo; la storicità è del soggetto conoscente, non è dell'oggetto (verità) conosciuto, anche se sia vero che la verità si scopre storicamente. La questione l'abbiamo già posta: la verità come «scoperta» o la verità come «sviluppo»? L'ordine stesso del pensiero porta, come sappiamo, alla conclusione inconfutabile che la verità è scoperta ed è sviluppo: è sviluppo come processo storico della conoscenza umana nell'acquisizione della verità stessa, che, però, non «crea» attraverso tale sviluppo, ma solo «scopre» come verità, che è tale anche prima che il pensiero la scopra. Questa *oggettività* della verità, ripeto, appartiene in proprio alla metafisica, in quanto la verità cosí intesa è costitutiva ontologicamente dell'ente pensante. Parliamo pure di «idoneismo», ma non nel senso di «choix» del partito attualmente piú conveniente da prendere, perché la verità metafisica non è scelta da noi, ma è essa che sceglie noi. E poi: in base a quali principî facciamo questa scelta? Ad altri che pure scegliamo? E cosí all'infinito? La verità non è arbitrio soggettivo, né scelta regolata da una pura convenienza o contingenza storica, e neppure da un'esigenza quale che sia, perché anche per scegliere arbitrariamente o «idoneamente» si applicano, e si riconoscono vere, quelle verità di cui si crede di non riconoscere la validità oggettiva e assoluta.

5. *Uso logico e validità metafisica dei principî*

In quanto abbiamo detto è implicita la nostra risposta a un'altra questione, oggi tanto dibattuta: i principî della logica sono definitivamente acquisiti?

I principî si scoprono, non si costruiscono; s'intuiscono, non si dimostrano. Sono anteriori a ogni dimostrazione per il motivo che ogni dimostrazione li presuppone; anche quella che eventualmente tentasse di dimostrare che essi non sono veri, per essere dimostrazione valida, sarebbe costretta a presupporne la validità! Ecco perché le varie forme di «convenzionalismo», di «irrazionalismo», di «assurdismo» ecc. non hanno alcuna consistenza filosofica e sono soltanto stati d'animo, atteggiamenti polemici e passionali, «umanamente» comprensibili, ma «filosoficamente» privi di senso e d'importanza. Un «convenzionalismo», un «assurdismo», ecc. come sistemi, cioè dimostrati e sistematizzati, significano una cosa sola: la conferma della validità oggettiva dei principî primi, adoperati anche in queste sistemazioni e dunque la dimostrazione che tali sistemazioni sono esse stesse convenzionali.

Ma anche a questo proposito bisogna mantenere la distinzione tra uso logico dei principî e loro validità metafisica. Prima di essere applicati come elementi fondamentali ed universali di ogni giudizio ed essi stessi perciò ingiudicabili, cioè prima di essere colti, diciamo cosí, nella discorsività del ragionamento, vanno considerati metafisicamente, nell'ordine stesso dell'essere. Infatti nell'intuizione originaria della Idea o dell'essere pensato nella sua estensione infinita, sono impliciti i principî che chiamiamo logici, fondamento incondizionato della conoscenza discorsiva: intuire l'essere come Idea è intuire in tale Idea i principî, in quanto l'essere è identico a se stesso, per se stesso incontraddittorio. Ciò conferma che il problema della verità, prima che logicamente (in questa o quella scienza), va considerato metafisicamente come problema che riguarda l'essenza del pensare in quanto tale. Perciò la metafisica è indagine sulla vita spirituale e va tenuta distinta, nel suo oggetto e nella sua problematica, da qualsiasi altra scienza. La filosofia è la filosofia, la scienza è la scienza. Fare filosofia con metodi e mentalità scientifica è ripetere l'errore del positivismo (confondere il valore col fatto, lo spirito con le cose) o dello scientismo; fare scienza con metodi validi per la filosofia o per la metafisica è ripetere l'errore dell'idealismo trascendentale o di altre forme di filosofismo. E scientismo e filosofismo sono non l'«intelligenza», ma la «superstizione» rispettivamente della scienza e della filosofia.

CAPITOLO IV

L'autocoscienza e le sue forme

1. *L'autocoscienza come attualità*[1]

Un ente che non sente di esistere, non esiste a se stesso ma per chi lo sente. Evidentemente questa affermazione non va intesa nel senso che un ente, nel e con l'atto del sentirsi e del sentire, faccia essere il suo esistere e la realtà di ciò che sente; anzi sente di esistere solo in quanto esiste come sentimento; ma, proprio perché esiste come tale, esiste a se stesso in quanto sente di esistere. Il sentimento della propria sussistenza non è costitutivo ma percettivo di essa: sentirsi è appropriarsene, sentendola, non farla essere; non è fare se stessi sentendosi, ma è sentire un già fatto, impossessarsene, per cui il già fatto viene assunto nell'attualità del sentimento di sé, nell'atto del sentirsi sussistere.

Il sentirsi esistere o, come dice il Campanella, l'avvertimento che il soggetto ha di sé, è aver coscienza di esistere, è sentir di sentire. Già gli Scolastici, pur senza svilupparla fino in fondo, avevano formulata la proposizione: *non sentimus nisi sentiamus nos sentire*; ed è appunto la coscienza che il soggetto ha di sé, il sentire fondamentale, che rende possibile ogni altro sentimento e sensazione. Da ciò consegue che senza il sentire non vi sarebbe coscienza. Mi spiego: non

[1] I termini «atto», «attualità», «potenzialità», ecc. hanno avuto una ulteriore precisazione nei citati volumi *Atto ed essere, L'uomo questo «squilibrato»* ecc.

che il corpo faccia essere la coscienza o questa sia un atto corporeo (*sentire non est corporis, sed animœ per corpus*, secondo una celebre proposizione di S. Agostino), ma la coscienza non può non essere coscienza di qualcosa, cioè di una sensazione particolare o di un sentimento interno; nell'un caso e nell'altro, o di un ente esterno sentito, o del soggetto che sente se stesso come ente sussistente. Per conseguenza, essa ha sempre un contenuto sensibile: è coscienza di un sentito e dunque di un ente esistente. Ma la coscienza di sentire, se implica il sentire, non è però mero sentire, appunto perché è sentir di sentire. E allora: da un lato, è il sentito che attua la coscienza e, dall'altro, è nell'atto coscienziale che il sentito esiste. Se non esistessi non potrei avere coscienza di me, ma è per questa coscienza che esisto a me stesso: senza il «fatto» del mio esistere non vi sarebbe l'«atto» della coscienza di me, ma, senza questo atto, quel fatto — l'io ente esistente — per me non sarebbe. Perciò è vero che io sono nell'attualità della coscienza di me, ma ciò non significa affatto che io sia l'atto della mia coscienza, cioè non importa la risoluzione di me ente esistente nell'atto con cui acquisto coscienza di esistere, cioè di essere un ente. In tal caso, l'atto coscienziale sarebbe esso fattivo del mio esistere, anzi creativo; ma allora sarei la Coscienza Assoluta, non piú coscienza di me, come *questo* ente che sono. La mia coscienza non sarebbe piú circoscritta, determinata da quel particolare e finito contenuto sentito che sono io come questo ente che si sente esistere.

Sentirsi esistere, dicevamo, non è il mero sentire, ma il sentire al livello della coscienza. Giustamente il Rosmini osserva che cogliere la differenza tra il «sentire» e l'«accorgersi di sentire» è «percepire la differenza essenziale tra la sensazione e l'idea» (*N.S.*, II, 172). Ecco: nell'atto della coscienza di sé, vien fuori l'«Idea», come abbiamo già notato prima, in quanto aver coscienza di sé è sapere di esistere; e non c'è né sapere né conoscenza alcuna senza l'intuito dell'Idea, cioè dell'oggetto dell'intelligenza. Pertanto l'*io sono*, o la coscienza di essere, è atto sintetico, sintesi appunto della mia esistenza e dell'intuito dell'essere come Idea, determinato dalla mia sussistenza. L'uomo è questa sintesi ontologica primitiva e la coscienza di sé non è che la consapevolezza riflessa di essa, l'atto intellettivo primitivo con cui il soggetto sa di esistere, acquista appunto «coscienza» di essere ente pensante.

Qualunque sentimento o sensazione ulteriore presuppone la coscienza di sé; dunque non la attua, la specifica. La coscienza di sé per-

tanto non è una «potenza» attuata da un ente esterno sentito, ma atto, che può essere specificato da un sentito, non nel senso di passaggio dalla potenza all'atto, perché essa è già attualità, ma nell'altro che diviene coscienza di sé che ha coscienza di altro. In altri termini non è una potenza che si attualizza, ma un'attualità che si arricchisce, attraverso l'esperienza, di altre specificazioni, senza che nessuna di esse la faccia essere coscienza attuale, perché lo è già originariamente; anzi solo perché è già atto, coscienza, è possibile che sia coscienza di altro. La coscienza di sé è l'atto primordiale, il sapere primale che rende possibile ogni altra conoscenza. Di qui, alcune conseguenze che ci sembrano rilevanti.

a) Coscienza di sé significa coscienza di essere un soggetto pensante, cioè un *ente* dotato di pensiero. Dunque essa implica l'esistenza e il pensare, che, come puro pensare, è l'intuito originario dell'essere-Idea e dunque possibilità infinita di pensare. Ma l'intuito primo dell'essere che è il pensare, siccome è il pensare di un soggetto o di un ente, comporta contemporaneamente l'atto con cui egli «è un ente pensante». Per conseguenza, l'intuito dell'Idea, appartenendo a un ente pensante, è nello stesso tempo avvertimento dell'ente *che è* pensante; e dunque l'intuito che rende «oggettivo» il pensare, per l'inerenza del pensiero a un ente, a un soggetto, è già «soggettivo» pensare, cioè il pensare di un soggetto o di un ente, cioè ancora è intuito dell'Idea che, inerendo ad un soggetto, è l'*io penso* e dunque non il pensare in astratto, ma di un ente e, come tale, esso è già fin dall'inizio specificato dall'ente esistente o soggetto, a cui per natura, essenzialmente, inerisce. Perciò, pur essendo infinita possibilità di pensare, è attualità, coscienza. La coscienza di sé è dunque la specificazione prima dell'intuito originario, ma, appunto perché tale, è consapevolezza di quella sintesi ontologica che è l'ente pensante, sintesi del sentimento fondamentale e dell'intuito fondamentale dell'essere; è il sapere primo, l'autocoscienza, che però non è ancora, come vedremo, tutta la pienezza dell'autocoscienza allo stato di consapevolezza di se stessa. Per ora ci preme formulare una prima conclusione: la coscienza di sé è coscienza di sé esistente o soggetto o ente pensante e perciò essa comporta l'intuito dell'essere senza di cui non sarebbe autocoscienza, come comporta il soggetto che sente il suo essere senza di cui il pensare mancherebbe della sua sussistenza. Ma tal sentire non è di un sentito all'io esteriore, bensí è interiore all'atto stesso del pensarsi esistente o dell'aver coscienza di sé. In altri termini, all'atto del pensarsi è in-

teriore il sentirsi esistente e all'atto del sentirsi lo è l'atto del pensarsi. Con altre parole: la coscienza di sé è sintesi originaria, nella quale il contenuto (l'esistenza) non viene dal di fuori, ma è dato dal sentimento di esistere, interno all'atto del pensare e facente tutt'uno con esso.

b) La coscienza di sé dunque implica: il *sentimento di essere* e perciò l'esistente o l'ente che ciascuno di noi è; è ed è pensante e dunque il *pensiero*, che è tale per l'intuito fondamentale dell'Idea, che però è, ad un tempo, attualità, perché originaria coscienza, e possibilità infinita di pensare, in quanto la coscienza che il soggetto ha di sé non esaurisce né adegua il pensare, proprio perché è coscienza di un ente finito; e, da ultimo, implica il *voler* essere, che è amarsi, cioè l'atto di piena adesione a se stessi. Pertanto, essere, aver coscienza di essere — cioè sapersi esistenti come enti pensanti — e volersi come tali è l'atto sintetico ontologico (quella concreta esistenza spirituale che è ogni uomo nell'ordine della natura) e insieme gnoseologico, cioè è l'autocoscienza, colta nella sua sostanzialità, che è soggettività (esistenza) ed insieme oggettività, pensiero il cui oggetto costitutivo è l'essere pensato in tutta la sua estensione infinita.

Abbiamo detto che la coscienza di sé è il fondamento di ogni atto ulteriore, per cui ogni sentimento, ogni atto conoscitivo o volontario la presuppongono: sentire, conoscere e volere è di un soggetto e perciò significa *io* sento, *io* conosco, *io* voglio; e l'io è coscienza di sé. Ma abbiamo anche detto che l'autocoscienza è atto sintetico, in quanto l'*io sono* implica il sentire di essere, sapere di essere e volere essere. E allora, se ogni ulteriore atto del soggetto presuppone la coscienza di sé, siccome questa è l'integralità di quest'ultimo, come il raccogliersi e il cogliersi nell'atto di coscienza di tutto il soggetto, ogni atto ulteriore comporta la presenza di tutto l'io in ogni suo atto. Dunque quello che sente sa conosce e vuole, siccome ciascuno di questi atti è una specificazione dell'autocoscienza, è sempre il soggetto integrale e totale. In altri termini, vi è una convergenza di tutte le forme di attività dell'ente spirituale in ogni suo atto cosciente, per cui non c'è l'io che ha coscienza di sentire e *poi* e *a parte* l'io che ha l'altra di sapere ecc., ma l'io che nella coscienza di sentire sapere conoscere volere specifica l'autocoscienza, cioè l'atto sintetico e comprensivo del suo integrale e totale essere.

c) Se, come abbiamo detto, la coscienza di sé è attualità e non potenza attuata da un sentito esterno, essa non ha bisogno per at-

tuarsi di alcuna immagine o fantasma sensibile, cioè delle cose. E sí, perché l'autocoscienza non è una «cosa»; essa, sentendo e conoscendo e volendo, si fa tutte le cose, cioè si dà ad esse in ogni suo atto e, dandosi, se ne appropria e ne scopre e ne rivela il senso profondo nel senso profondo di se stessa; cioè scopre e rivela l'essere di ogni cosa nell'ordine dell'essere, che, presente ad essa nella sua infinita estensione, fa che sia oggettività o interiorità oggettiva. Dunque le cose non producono l'autocoscienza, la specificano; non contribuiscono alla conoscenza dello spirito, se non secondariamente, in quanto lo spirito si conosce intero nella coscienza di sé, nel senso integrale e totale sopra chiarito. Per conseguenza ogni sentito esterno o sentimento interno non attua la coscienza che il soggetto ha di sé, ma entra in contatto con un sapere in atto, quale, è appunto l'atto dell'autocoscienza.

Ciò non significa affatto che vi sia coscienza di sé senza un sentito, da quest'ultima richiesto, altrimenti non sarebbe neppure; ma il sentito, in tal caso, come abbiamo già detto, è interiore alla coscienza stessa, ed è appunto il sentimento fondamentale di esistere, che non è alcun sentimento o alcuna sensazione particolare. Perciò l'autocoscienza è la determinazione prima e originaria dell'interiorità oggettiva, qui intesa come puro intuito dell'essere come Idea e dunque è il primo atto riflesso — e perciò conoscitivo, ma di «cognizione» il cui contenuto è interiore — con il quale il pensiero si appropria di quell'essere esistenziale che è la sua sussistenza e con il quale, soltanto con esso, fa quel tutt'uno che è l'*io sono*. In altri termini, l'interiorità oggettiva, nell'atto che si scopre attività pensante e conoscente, coglie, per l'unità sostanziale di corpo e spirito, l'essere esistenziale di cui è interiorità oggettiva, che è come dire che si coglie autocoscienza in atto, in quanto l'autocoscienza è il pensare già determinato e specificato dall'essere esistenziale e, in questo caso, da quel sussistente che è proprio suo, cioè dall'«io» del «sono». Dunque, nel caso dell'autocoscienza, l'esistente che specifica l'interiorità oggettiva non è un contenuto esterno che vien dal di fuori, ma il sentire fondamentale ed interiore (sentire senza immagine sensibile, a differenza del sentire una qualsiasi altra cosa o il mio corpo stesso quando lo considero come un sentito al pari di ogni altro e di cui ho sensazione esteriore), per cui la coscienza di sé, sintesi dell'esistenza e dell'Idea, di soggetto sussistente e pensante, è atto tutto e interamente interiore: è l'interiorità oggettiva specificata, *ontologicamente*, dal sentimento di esistere che è anch'esso interiore come sentire fon-

damentale, in quanto nel momento che il soggetto si coglie come pensiero si coglie come io che pensa, cioè come soggetto e perciò come ente esistente. È il primo atto di adesione del pensiero al suo essere, la coscienza che ciascun ente acquista dell'unità fondamentale spirito-corpo che egli è; il primo atto di amare, di volere se stessi, nell'ordine dell'Idea, specificata dall'esistenza, a cui l'Idea stessa inerisce come oggettività costitutiva dell'attività pensante. Perciò l'autocoscienza è coscienza di essere un «pensante che è» e dunque unità di sussistenza e pensiero, legati indissolubilmente dal volere essere questa unità ontologica, che è accettarla, amarla o riconoscerla: sapere *chi sono io che sono*.

Di qui ancora consegue che l'intuito fondamentale dell'essere è fin dall'inizio unito al sentimento o al sentirsi esistenti: non c'è «pensare» senza «io», non c'è coscienza di pensare senza il soggetto, l'esistente, cui il pensare inerisce. Nel momento che il lume dell'intelligenza illumina, il pensare implica l'io e viceversa. L'intuito dell'essere, per cui il pensiero è pensiero, diciamo cosí, si personalizza e specifica come il pensare di un soggetto e dunque come autocoscienza. Ora, siccome ogni ulteriore atto spirituale presuppone l'autocoscienza, resta confermato che lo spirito non è potenzialità di conoscere, ma attualità perenne, in quanto è perenne coscienza di sé; attualità che può conoscere altre cose, le quali, come si diceva, non la attuano ma la specificano. Pertanto il soggetto pensante si conosce, per usare un'espressione del Campanella, di conoscenza *innata* o *indita*, che noi diciamo presenziale o interiore, e conosce le altre cose di conoscenza *illata* o *addita*, cioè l'autocoscienza si fa la cosa conosciuta, si dona per appropriarsene e se ne appropria donandosi, per conoscerla nel suo essere reale alla luce dell'essere ideale o dell'oggettività che la fa coscienza pensante; perciò il farsi la cosa conosciuta non è il negarsi nella cosa né negare la cosa nell'atto del conoscere, ma lo svelare l'essere della cosa stessa, l'acquistarne coscienza, ed è dunque riconferma dell'autocoscienza specificata come conoscenza di un esistente. Ma prima che l'interiorità oggettiva si faccia la cosa conosciuta, si fa l'essere cui essa inerisce, il soggetto di cui è interiorità e che le è interiore come sentimento del suo esistere, cioè si fa autocoscienza o sintesi dell'interiorità oggettiva (intuito dell'essere come Idea) e della soggettività nella duplice ed unitaria presenza dello spirito al corpo in cui s'incarna e del corpo, sentimento fondamentale, allo spirito in

cui s'illumina e si sa. Perciò l'autocoscienza, ancora una volta, risulta sapere in atto o attualità: soggettivamente è certezza assoluta e oggettivamente è verità prima e, nell'ordine della natura, originaria ed assoluta, indipendente da ogni ulteriore atto conoscitivo che venga a specificarla, come dalla realtà di ogni altra cosa. Pertanto, anche se sapesse solo se stessa ed altro non conoscesse e non fosse capace di altre verità e dubitasse persino dell'esistenza di ogni altro ente, resterebbe ugualmente interiore conoscenza compiuta o sapere, verità indubitabile e assoluta, pensiero attuale.

2. *La coscienza dell'autocoscienza*

Da quanto abbiamo detto risulta evidente che l'interiorità oggettiva inerisce essenzialmente ad un soggetto o ente pensante: nell'ordine naturale, all'uomo; d'altra parte, abbiamo chiamato interiorità oggettiva la presenza al pensiero dell'oggetto (Idea) o della verità prima che gli è interiore, lo costituisce e fa che esso sia capacità infinita di pensare. Allora, da un lato, la presenza dell'essere in tutta la sua estensione infinita fa che il pensiero sia infinita possibilità e, dall'altro, siccome è pensiero di un esistente, tale presenza, nell'atto che coglie se stessa, che si rivela verità prima, si coglie come coscienza che il soggetto ha di sé, come *io sono*, e dunque determinata dall'essere del soggetto cui inerisce: il pensare è limitato, circoscritto dall'io (soggetto o esistente) di cui è pensare. In questo senso l'autocoscienza limita l'interiorità oggettiva, in quanto fa che l'intelligenza intuitiva dell'essere in tutta la sua estensione, e perciò possibilità infinita di pensare e di conoscere, sia la consapevolezza o la coscienza che il soggetto ha di sé. È l'attualità perenne del pensiero, ma appunto perché tale, ne è la determinazione o la circoscrizione perenne, costante, originaria, in quanto il pensare è ontologicamente unito a un soggetto, a un ente finito, a un io. La unità consapevole dell'ente finito e dell'Idea infinita è ancora autocoscienza, la quale pertanto è la consapevolezza che ogni ente acquista di essere finito come ente esistente ed insieme infinito come pensante per la presenza dell'Idea o del lume dell'essere. L'autocoscienza come coscienza di sé è pertanto finita, in quanto è l'*io sono* o la coscienza che il soggetto ha di sé nella luce del pensiero; l'interiorità oggettiva è, invece, infinita, in quanto è possibilità infinita di sentire pensare conoscere. L'autocoscienza, dunque, attualità prima dell'interiorità oggettiva, non è tutta l'interiorità oggettiva,

che non è adeguata né esaurita da essa, quantunque sia in essa attualizzata. È vero che l'interiorità oggettiva è attuale nell'autocoscienza, ma tale attualità che l'accompagna sempre, per cui è sempre da essa determinata e circoscritta, non è l'attualità di tutta la sua potenzialità.

Se lo fosse, non si sfuggirebbe al dilemma: *a*) o si ammette che il soggetto (l'esistente) è infinito come l'Idea che intuisce e allora il pensiero ha nel proprio soggetto la sua sussistenza adeguata per cui potenzialità ed attualità coincidono perfettamente; in tal caso però ogni uomo sarebbe egli il principio si se stesso o il creatore della sua esistenza, Dio, e si parlerebbe di Dio e non dell'uomo; *b*) o che il soggetto è finito e allora dire che esso adegua l'Idea o la potenzialità del pensare è dire che anche il pensiero è finito e che l'Idea intuita non è la verità prima, fondamento di ogni altra, bensí un'idea qualsiasi proporzionata all'esistenza del soggetto in cui il pensiero inerisce. In tal caso, tutta l'attività pensante si esaurirebbe nel finito della coscienza di sé e il soggetto languirebbe nella prigione dei suoi limiti, senza dire che resterebbe inspiegabile la verità dell'atto stesso dell'autocoscienza, in quanto si tratterebbe di conoscenza puramente soggettiva, una volta che tutta la verità del pensiero venisse adeguata dalla conoscenza di quel finito che è il soggetto.[2] In altri termini, il sentire, il conoscere e il volere sono limiti dell'intelligere o dell'intuito intellettivo dell'essere, ma è proprio tale intuito che rende il soggetto consapevole dei limiti dell'autocoscienza e di ogni atto che in essa si iscrive; vi è dun-

[2] Dei due corni del dilemma, aggirandosi in una contraddizione che abbiamo già rilevato e discusso, si è caricato l'idealismo soggettivo e trascendentale, che, preoccupato di giustificare l'immanentismo il piú completo e radicale, ha posto l'adeguazione di pensare e di essere, secondo la quale l'infinità del pensare trova la sua adeguazione nell'essere reale o nel mondo naturale esterno. Perciò, da un lato, esso è spinto ad assolutizzare il pensiero e a celebrarne l'infinità e, dall'altro, a risolvere nell'atto del pensiero stesso l'essere come tale (l'essere, chiaro, ridotto al solo «reale») per cui il pensiero è il superamento infinito degli atti in cui si determina nel suo divenire perenne, «risoluzione» costante della finitezza di ogni essere nella infinità del pensiero stesso. Ma daccapo: o il mondo e la storia sono il reale infinito adeguante il pensiero e allora ogni ente non è finito ma infinito, in quanto l'essere infinito lo è nel tutto e nelle sue parti (espressione già questa impropria perché l'infinito non ha parti); o ogni momento del processo è un finito conosciuto dal pensiero, ed allora la totalità dei momenti — il mondo della storia — è sempre un finito che non adegua l'infinità dello spirito. In realtà l'idealismo immanentista arriva all'adeguazione immanente di spirito e storia e perciò a una conclusione negativa dell'infinità dello spirito, una volta che la sua potenzialità trova attualità in una realtà finita, dalla quale resta circoscritta o determinata definitivamente. E con ciò si è perduta l'interiorità oggettiva, la natura e il senso dell'Idea e, con essa, l'idealismo. Ogni forma d'immanentismo perde se stessa in una posizione naturalistica che, spinta alle sue conclusioni, si rivela «materialistica».

que la consapevolezza della consapevolezza di sé, *la coscienza dell'autocoscienza*. Cerchiamo di chiarire quest'ultima affermazione.

L'autocoscienza, come ogni atto spirituale, è determinazione, e perciò limite, dell'interiorità oggettiva; d'altra parte, l'interiorità oggettiva è limite dell'autocoscienza, non nel senso che sia essa una determinazione dell'altra, ma al contrario, nel senso che le dà la consapevolezza dei suoi limiti, cioè dell'impossibilità che vi sia un atto che possa attuare la sua potenzialità infinita. In questa duplice limitazione, l'autocoscienza si costituisce in un duplice ed indisgiungibile atto: quello con cui fonda se stessa e che è appunto il limite che essa impone all'interiorità oggettiva specificandola come coscienza che il soggetto ha di sé; e l'altro, con cui acquista coscienza che, appunto perché essa è atto o determinazione, non è tutta la determinazione o l'atto dell'interiorità oggettiva. Quest'ultimo atto è la consapevolezza che l'autocoscienza acquista di non essere attualità di quell'infinito potenziale che è l'intuito dell'essere e perciò è la coscienza dell'autocoscienza o il sapere che la unità indisgiungibile di finito e d'infinito fa che l'attualità della coscienza e ogni suo atto ulteriore, limitanti la possibilità del pensare, restino a loro volta limitati da quella limitazione che è data dall'oggetto intelligibile (Idea) comunicato alle creature, cioè a soggetti o a enti finiti.

Di qui consegue che il lume dell'essere, pur essendo la possibilità sempre attuata dall'autocoscienza, e in questo senso la possibilità sempre attuale, ma mai tutta in atto, cioè pur essendo essenzialmente presente in ogni atto dello spirito, che di esso è una specificazione, ha una *priorità logica*, in quanto ogni atto ulteriore lo presuppone, ed una *maggioranza ontologica*, in quanto costituisce la possibilità assoluta suprema e fa che l'uomo non resti chiuso nel limite di sé, del mondo e della storia, nei limiti del creato o del finito, ma costitutivamente aperto alla attualità assoluta o suprema, al compimento nell'atto totale e ultimo della potenzialità infinita dello spirito o dell'interiorità oggettiva. La coscienza dell'autocoscienza, in tal modo, fa che: *a*) la creatura sia consapevole di essere *per* (principio e fine) il Creatore; *b*) non possa darsi totalmente ad alcun ente finito, compreso il soggetto cui appartiene, perché da esso, e da tutti insieme, mai attuata e attuabile; *c*) sia sempre piú e meglio disponibile al suo compimento, proiettato in un futuro non immanente e dunque non mondano e non storico. Pertanto la sua storia si continua oltre la storia temporale e si completa in quella pagina infinita, dove è scritto un punto infinito,

quello dell'eternità, dalla mano infallibile di Dio, amorosa e giusta, di amore e di giustizia infinita. Cosí la potenza infinita dell'interiorità oggettiva, implicazione ontologica di tutta l'attualità temporale e supertemporale del soggetto cui essenzialmente inerisce, può avere la sua esplicazione integrale e totale, ma non nell'ordine del finito, a cui essa è legata appunto perché il soggetto è creato e come tale finito nel suo essere, se il Creatore soccorre la creatura che si è posta come fine assoluto e attualità totale di se stessa — perfezione massima — il dono di sé all'Essere senz'altra richiesta, assolutamente incondizionato e sacrificalmente gratis. In questo senso, la cosiddetta morte è il passaggio oltre il traguardo del tempo, il compimento dell'interiorità oggettiva nell'interiorità piena di essa a Dio e di Dio ad essa, cioè la sua attuazione totale, l'interezza e la pienezza dell'autocoscienza, coincidente ormai con la stessa interiorità oggettiva, non piú suo limite determinante e circoscrivente. Solo allora l'interiorità oggettiva sarà tutta in atto, tutta autocoscienza, non nel senso assurdo che l'uomo verrà a identificarsi con Dio o ad annullarsi in Lui, ma nell'altro che egli verrà elevato, pur restando creatura, al compimento di sé nella pienezza della visione divina; solo allora l'autocoscienza non sarà piú limitata dal finito come nel mondo. Dio, riempiendola di sé, l'avrà fatta coincidente con la pienezza della verità assoluta e infinita.

3. *L'autocoscienza come dialogo interiore e comunicazione prima*

«Coscienza spontanea» — l'atto anteriore alla distinzione di conoscente, soggetto, e conosciuto, oggetto — o «coscienza riflessa», l'atto che implica tale distinzione, nell'uno e nell'altro senso, la coscienza è alla radice di ogni conoscenza. Ma, oltre che nei termini del rapporto di soggetto conoscente-oggetto conosciuto, la coscienza si definisce negli atti del rapporto del soggetto a se stesso, dove conoscente e conosciuto è lo stesso soggetto: il soggetto conosce se stesso, si sa. Volendo mantenere la distinzione di sopra, si può chiamare, in quest'ultimo caso, coscienza spontanea quel dato a se stesso che è ogni ente umano dal momento che comincia ad esistere, in cui manca ancora la consapevolezza riflessa dell'autocoscienza, ma in cui è implicato quanto poi si farà esplicito nell'atto riflesso della coscienza di sé. Però nella coscienza di sé, spontanea o riflessa, quel che si chiama il «conosciuto», indistinto o distinto, è lo stesso soggetto nella sua unità e totalità. Dunque non si esce dall'interiorità.

«Cosciente» è *cum sciens* e «coscienza» è *cum scientia*. Ci sembra opportuno, e direi necessario, distinguere tra «esser cosciente» e *cognoscere*: *scire* è «sapere» e non «conoscere». Vi può essere, e vi è, *scire* senza *cognoscere* (io «so» che Dio esiste, ma naturalmente, non Lo «conosco»), ma non vi è *cognoscere* senza *scire*. Il *cognoscere* richiede un contenuto di esperienza esterna, un «conosciuto», di cui, appunto perché conosciuto, si ha la *cognitio*; pure il «sapere» richiede un contenuto, ma esso è dato immediatamente — il sentimento di esistere — all'intuizione intellettiva, è un contenuto di esperienza interiore. È il caso della coscienza, che è «sapere» e non propriamente «conoscere», ma di ogni *cognitio* — conoscenza di questa o di quella cosa — è il fondamento, in quanto non c'è «conoscenza» che non sia di un oggetto «cosciente», cioè la *cognitio* di una *conscientia*.[3]

Ma la *conscientia* non è solo *scientia*, è anche *cum*. Il «con» importa compagnia, «essere insieme». Nel caso della coscienza di sé sembra tautologico il dire che il soggetto è «insieme» con se stesso, cioè *solo*. Solo sí, ma in compagnia con se stesso: sa di essere. Ma allora il suo è soliloquio dialogato. Chi parla a se stesso non parla ad altri, ma, parlando a se stesso, si ascolta e intende la parola che a se stesso dice. Perciò il soliloquio è dialogo interno, e tutto vi si può svolgere nel piú perfetto silenzio e nell'immobilità della contemplazione interiore. Dialogo è *logo* in due e monologo *logo* in uno, ma è sempre *logo*; come pure soliloquio è parlare di sé a sé e colloquio parlare con altri, ma anche il soliloquio è parlare; e *logo* significa *parola* non nel senso grammaticale (ῥῆμα), ma nell'altro di espressione del pensiero, di discorso, che è «raccogliere» o «radunare» (λέγω). Nella coscienza di sé il soggetto raccoglie e aduna tutto se stesso e ha coscienza, sa di essere. È questa la «parola» interiore che dice a se stesso e perciò parla di sé a sé (soliloquio), ma, proprio parlando di sé a sé, instaura un soliloquio, un discorso, che è pensare in atto, sapere, *scire*. Ma, dicevamo, coscienza non è solo *scio*, ma anche *cum*: σύνοιδα, «sono sciente» o «consapevole». Con che cosa e con chi si è «insieme», nella coscienza di sé, dato che il termine *conscientia* importa il *cum* di compagnia che fa sí che il soliloquio sia anche colloquio e il monologo pure

[3] L'eventuale obbiezione che il «sapere» o «scire» come atto interiore è soggettivo, non ha alcun senso se mossa a noi, dopo quanto abbiamo detto sull'interiorità oggettiva. Il nostro sforzo è di dare all'autocoscienza il massimo di oggettività e non nel senso kantiano del termine o in quello dell'idealismo trascendentale. Eppure alcuni neoscolastici si ostinano a non voler capire!

dialogo, termini tutti, d'altra parte, a cui è essenziale il logo, la «parola» che è atto di pensiero o discorso?

Si è in compagnia del lume di verità, presente o interiore al soggetto e per cui il soggetto è pensante. Abbiamo detto che l'autocoscienza è la specificazione primale dell'interiorità oggettiva o della verità prima, per cui il pensiero è pensiero e l'uomo un pensante.

Σύνοιδα è essere *sciente con* uno (τινί) di qualche cosa (τί); la coscienza (τὸ συνειδός) importa dunque un τίς assieme al quale si sa qualcosa (τί). Nella coscienza di sé o autocoscienza il «qualcuno» è il soggetto stesso, consapevole a se stesso (ἑαυτῷ). L'indefinito «qualcuno» (τίς) si personalizza, è l'*io* che sa qualcosa, precisamente, che è. Ma nel momento che ha coscienza di essere, sa che sa di essere perché partecipa della verità, senza di cui non saprebbe niente. Per conseguenza, l'atto dell'autocoscienza, come determinazione prima del lume oggettivo di verità, è verità oggettiva che, nel momento stesso che dà all'io la *scientia* di sé, gli dà la *scientia* di essere in compagnia della verità, cioè la *cum-scientia* o coscienza. Pertanto la formula essere consapevole (σύνοιδα) con uno (τινί) di qualche cosa (τί), in termini di autocoscienza, si traduce nell'altra di essere consapevole a se stesso (ἑαυτῷ) di qualche cosa (τί), cioè della presenza della verità in e con cui il soggetto ha coscienza di sé. E perciò «coscienza» è *scire* ed è *cum*: sapere di essere e, nell'atto stesso di saperlo, sapere che si sa di saperlo per la verità di cui si partecipa. Nell'autocoscienza l'interiorità oggettiva è, diciamo cosí, la verità con cui il soggetto è in compagnia: presenza del pensiero alla verità e della verità al pensiero: l'io e la verità, la verità e l'io, due che è uno — il soggetto pensante — ma che è anche due, in quanto l'interiorità oggettiva, che fa uno con il soggetto, non si esaurisce mell'autocoscienza. Essendo l'uomo insieme finito e infinito, l'unità che egli è, è tale che i due elementi fanno e non fanno uno: fanno un'unità che trasborda, dove un elemento eccede, ha una maggioranza che l'altro non può uguagliare; e dunque trascende, ma resta interiore in quanto inerisce essenzialmente alla natura dell'uomo. Perciò l'autocoscienza è logo dell'io a se stesso, atto di verità, oggettivo, specificazione primale della verità prima. Parlare con noi stessi è dialogo del soggetto con la verità, discorso che possiamo fare perché partecipanti della verità che ogni logo o discorso vero rende possibile.

È la comunicazione prima — il soggetto comunicante con se stesso nella verità che lo costituisce e lo fa pensante —, che sta a fonda-

mento di ogni ulteriore comunicazione. E perciò è atto interiore, spirituale, approfondimento, sondaggio nel profondo ontologico e non nella coscienza psicologica. Chiamiamo questa *autocoscienza ontologica*, dialogo in atto del soggetto con la verità che lo illumina e gli dà coscienza oggettiva di essere. Dunque la coscienza di sé è la «unità» attuale della dualità (*cum-scio*) di soggetto finito e di oggetto infinito, comunicazione di sé con sé, soliloquio che è colloquio interiore, non nel senso psicologico.

Ho detto «comunicazione» e non a caso: comunicare con se stessi, con la profondità di se stessi, sí da penetrarsi e da chiarirsi alla luce della coscienza, che è la luce stessa dell'essere, è impresa almeno tanto difficile quanto comunicare con altra persona. Se prima non si comunica con se stessi nell'ordine della verità, non si può comunicare con gli altri: nell'eterocoscienza non c'è posto per alcuno, appunto perché il soggetto ha già posto se stesso fuori della verità. L'uomo è *socius*, ma non può esserlo con altri se prima non lo è con se stesso. È errato considerare il concetto di *socius* solo in rapporto ad altri: l'uomo è *socius* da sé con sé e lo è con altri e forma *societas*, in quanto innanzi tutto è egli *socius*, da solo. Ciò lo esige il senso profondo del termine coscienza: chi ha *conscientia* di sé è *conscius* di partecipare all'ordine della verità e perciò è *socius*, cioè «seguace», «collaboratore» della verità stessa (*socius*, da *sequor* — ἕπομαι, ed anche *particeps* e *sodalis*). La coscienza di sé nella verità e il fare *societas* con essa è anche *umiltà*: farsi seguace o *comes* della verità, seguirla umilmente e far sodalizio, che importa assenso, riconoscimento e, dunque, amore. *Conscius* e *socius* è chi «sa insieme», «partecipa» e «segue»; e l'uomo è *socius*, prima di qualsiasi altro rapporto o comunicazione, quando è in compagnia della verità, cioè della coscienza oggettiva, per cui è essere pensante, sciente, conoscente.

Ma l'autocoscienza, che è attualità dell'interiorità oggettiva, comporta la consapevolezza della maggioranza di quest'ultima e dunque dell'essere come Idea, dato al soggetto e non da lui posto. Perciò l'autocoscienza si scopre nella verità e, nell'atto stesso, scopre che la verità in cui si scopre non è posta da essa: è essa posta dalla verità. Cosí ha in se stessa, negli elementi unificati che la costituiscono — esistenza-Idea — quanto basta per inferire oggettivamente l'esistenza di Dio, che è la Verità. A questo punto il soliloquio-colloquio si fa piú intenso e pregnante; l'interiorità si scava nelle sue viscere: il *cum*

che accompagna lo *scio* rivela un «compagno» nuovo, un «insieme a tre», di cui uno è l'Uno o l'Assoluto. Dunque «insieme a tre» che è l'insieme assoluto: monologo che è dialogo e dialogo che è trialogo, che è sempre soliloquio, perché tutto il «discorso» si svolge nell'interiorità del soggetto, «adunata» o «raccoglimento» (λόγος-λέγω) di tutto il soggetto (suoi elementi essenziali sua origine e suo fine) nell'atto dell'autocoscienza, che è uno e trino e precisamente la trinità di soggetto partecipante della verità e, attraverso di essa, in contatto con Dio, da cui sono e il soggetto (l'esistente) e la verità che l'illumina (l'Idea).

La seconda formula, sopra indicata, perde ora l'ultima indeterminazione:[4] il qualcosa (τί) che si sa, il lume oggettivo della verità, che è dato come Idea od oggetto intellettivo e dunque indeterminato, rimanda al Donatore, al Soggetto che è la Verità, la pienezza assoluta, l'Essere, che non è un qualcosa di impersonale, ma la Persona assoluta. Dunque l'autocoscienza, dispiegata e chiarita, significa: essere consapevole (σύνοιδα) a se stesso (ἑαυτῷ) che Egli è. Egli che è il Tu, il Tu Padre, da cui, e per cui *io* sono ed ho coscienza di essere. Il soggetto che è presente a se stesso, lo è nella presenza della verità oggettiva, nella quale acquista appunto coscienza della presenza a se stesso e dunque l'esistente si sa esistente nella verità interiore o Idea che lo illumina; ma basta essere nella verità per essere in presenza di Dio, perché l'autocoscienza sia consapevolezza di essere e di essere da Dio. Chiamiamo questa *autocoscienza teistica o teologica*: del soggetto che, costituito dal lume interiore di verità, sa di essere dall'Essere che è la Verità. L'autocoscienza cosí intesa è il primo incontro del soggetto con la verità che lo costituisce e trascende e, attraverso di essa e per via analogica, con Dio. La comunicazione prima di sé con sé, si discopre comunicazione prima di sé con Dio: il soliloquio si svolge alla presenza di Dio, il Tu interiore e trascendente.

L'uomo che è *socius* di sé a se stesso, prima che con altri, è *socius* con Dio, *particeps, comes, sodalis*: egli e Dio, io e il Tu. Quando il soggetto spirituale ha attuato questa piena consapevolezza di sé, si è scoperto *societas* interiore di sé con sé e di sé con Dio, allora ogni forma di *societas*, giusta ed «onesta», si può instaurare su questa base primale, ogni forma di spirituale sodalizio e solidarietà è possibile: la *societas humana*, degli uomini, tutti figli dello stesso Padre e tutti

[4] Non nel senso che si discopra come Dio immanente nell'io (panteismo) o come visione di Dio stesso (ontologismo), ma nell'altro che rimanda a Dio trascendente.

comunicanti, attraverso il lume di verità, nell'amore per il Padre, nell'essere suoi umili «seguaci» ed «amici».[5] Ove mai s'infranga questa comunicazione prima cessa ogni comunicazione con se stessi e con gli altri, in quanto si comunica solo nella verità, in quell'elemento divino che costituisce il soggetto come ente pensante e fa che l'uomo sia creato a somiglianza di Dio. Chi comunica, nel senso piú forte e pregnante del termine, con sé e con gli altri, è in presenza di Dio, si coglie radicato nella verità, «legato» ad essa.

Perciò comunicare è atto «religioso»: legare (*religare*) sé alla verità e nella verità, legarsi ad altri, in modo che la «comunicazione» attui la «comunione» degli spiriti, «legati» dalla verità e perciò e ad essa «consacrati».[6] L'autocoscienza mancante, per fallo di superbia o per voluta ignoranza, di questa consapevolezza creaturale, è in contraddizione con se stessa (*dice-contro* la verità e la sua verità, cessa di essere *cum-scientia*), si autonega; è l'*eterocoscienza* o coscienza di altro da essa diverso. Cessa la comunicazione prima genitrice di ogni ulteriore comunicazione: il «discorso» tra uomini o è dialogo tra autocoscienze, colloquio come incontro di spiriti che sono nello spirito della Verità e perciò «concorso» e consacrazione alla verità; o è davvero «monologo» perché, fuori della verità, si rappresenta una parte, si è «maschere». Solo nella verità c'è «soliloquio» e «colloquio»; il monologo, infatti, è del personaggio o del teatro, il soliloquio è della persona o dell'esistente. Dio ha comunicato se stesso agli uomini nella Parola di Verità, che è Cristo, la Verità crocifissa perché la comunicazione fosse intera assoluta totale, e risorta; e perciò Cristo è «la Via, la Verità, la Vita». Due uomini comunicano se sono nella Verità, s'intendono in nome di Dio, il Maestro interiore, l'Ascoltatore invisibile.

[5] Alludo alla formula antica «socius et amicus populi romani» e all'evangelico «*Amicus*». Si noti come i termini *conscius-socius* risultino, attraverso la nostra indagine, strettamente legati, per cui l'uomo, in quanto *conscius*, come singolo, è anche *socius*. Dunque lo è per natura, fa società da sé: egli, la verità che gli è interiore e Dio, che lo ha creato ente e pensante: è uno-trino, *societas*. D'altra parte, creatura tra creature, tendente a Dio attraverso la prova della vita, che vive in questo mondo ed anche per la forza espansiva della verità, nasce *socius*, anche nel senso che naturalmente è portato ad associarsi con i suoi simili. Perciò l'uomo è per natura «sociale» in duplice modo: da sé a sé, che implica la *societas* di sé con Dio, e di sé con altri, nell'amore solidale degli uomini tra loro e per Dio. La prima *societas* dell'uomo con se stesso è fondamento di ogni forma vera, giusta e libera di *societas* umana ed entrambe sono le sole società degne dell'uomo *conscius* della sua dignità di persona o di ente spirituale.

[6] *Religo* significa «legare» e «consacrare» (Cicerone) e i due sensi sono implicati nel termine *religio*: «legame» con Dio e «consacrazione» a Dio.

4. *Priorità della comunicazione tra persone e prospettive di soluzione del problema*

L'intelligenza creaturale è costitutiva dell'essenza dell'uomo ed orienta essenzialmente il dinamismo di tutta la vita spirituale. Il contatto con l'essere, vivente e vitale, è dell'uomo nella sua integralità: la partecipazione è iniziale e finale; essa fa comunicare ogni uomo con se stesso e rende possibile la comunicazione tra persone. Fuori dell'essere, per cui siamo sentiamo pensiamo e vogliamo, non si comunica: le coscienze si oppongono l'una all'altra, si dogmatizzano nell'errore che le oscura e le fa reciprocamente esclusive, fa di ogni *io* un odiabile *ego*. La coscienza, che è l'io, nega se stessa se nell'altro non vede e non ama il *tu*. La comunicazione è appunto atto di amore, ma non c'è amore, bensí egoistica e disordinata passione, fuori della verità o dell'essere, in cui avviene la rivelazione intima di ogni esistente e la partecipazione vissuta al suo essere secondo il suo grado. Certo non è solo opera della pura ragione, ma del «conoscere», del «sapere» e del «sentire», concorrenti a potenziare il volere e trovanti nella volontà lo «spirito d'amore», che è adesione concreta e integrale all'essere. Arroventare il ferro del pensiero nella fornace della volontà amorosa: resterà ferro (la verità voluta o amata non cessa di essere verità), ma adatto ai lavori di penetrazione e di coesione delle coscienze, il cui punto d'incontro è il lume di verità per cui tutte sono coscienze, quell'oggettività interiore che fa che ciascuna sia autocoscienza, che è anche consapevolezza della trascendenza della verità e perciò slancio ad oltrepassarsi nel dono di sé alla verità creatrice di ogni essere e di ogni verità. In questa comune origine e in questa comune destinazione, le coscienze si ritrovano solidali, amanti di divino amore; coscienze per e nella verità comune, di cui hanno *con-coscienza*. I vincoli *io-tu-noi* hanno importanza primordiale e la priorità sui rapporti uomo-natura o uomo-cose, dove l'io si trova di fronte ad un *ciò* e non ad un altro io. Prima che la *quidditas sensibilium* sia l'oggetto proporzionato delle rappresentazioni intellettuali, vi è una presa diretta del nostro concreto esistere in un atto che è sintesi del soggetto e dell'Idea intuita, atto proprio di ogni coscienza, che, come coscienza, tende già all'altra coscienza e all'Assoluto e che non trova dunque in nessuna *quidditas* delle cose sensibili, e in tutte insieme, proporzione alcuna. Il problema della comunicazione, cosí impostato e chiarito, è mortale per l'idealismo empirico e trascendentale che non sfugge al solipsi-

smo empirico e trascendentale, come lo è per ogni forma d'immanentismo.

La verità e piú di noi, ma noi uomini ci conosciamo solo nella verità o restiamo sconosciuti a noi stessi e l'uno all'altro e tutti irriconoscenti verso Chi ci ha creato uomini. Sapersi fino alla radice dell'essere, nel fondo del fondo, è sapere che Dio è ed è comunicare con Lui attraverso il senso creaturale che a Lui ci unisce; è sapersi dall'atto creativo dell'amore ed amarci nell'amore solidale e incondizionato per il Creatore. A contatto della presenza della verità siamo trasparenti a noi stessi, non come cristalli, ma come acqua limpida e fresca e pura. Bisogna però rompere la capsula del nostro egoismo, il carcere «piacevole» che piacevolmente e miseramente ci imprigiona, facendoci impenetrabili a noi e agli altri, a loro volta impenetrabili. Comunicazione vuol dire *disponibilità*, che è disinteresse ed amore, che non è puro sentimento soggettivo, ma l'ordine della verità allo stato incandescente, esaltato nella purezza generosa del dono. Disinteresse innanzi tutto; altrimenti, se siamo idealisti perché epicurei, se l'amore è interessato e «voluto» per il nostro comodo e benessere, il *tu* si chiude all'io che si chiude in se stesso e a se stesso: al nostro interesse, l'altro, che non è piú il «prossimo», ma il «lontano» da noi allontanato, *oppone* il suo e lo scontro è inevitabile e feroce. Cessa la comunicazione: le coscienze si mortificano al basso livello dell'utile o del piacevole, la ragione si smorza nella sottigliezza, la virtú, «moralmente» ottusa anche se «eticamente» sottile, si depotenzia nell'abilità. Abbiamo abbandonato la verità e, nel buio della coscienza, i corpi, spinti e accecati da passioni e da istinti, si cercano per darsi la morte.

Questo senso d'isolamento, la carenza della comunicazione e quasi l'impossibilità del dialogo e del colloquio sono vivissimi, e qualche volta sinceramente angosciosi, nell'umanità contemporanea. La società odierna sembra un'immensa casa, fatta di celle isolanti, allineate in un labirinto di corridoi e di uscite, costruita in modo che coloro che vi abitano entrano e escono, o non s'incontrino mai o, se s'incontrano, non si capiscano: chi parla riceve come risposta soltanto l'eco delle sue parole e non riesce a recepire altro. Ma proprio oggi che gli uomini sono degli isolati, dei dogmatici, degli intolleranti, dei lucidi, dei «tecnici» del formalismo «razionale» e «scientifico», degli incomunicabili e quasi impenetrabili, proprio oggi sentono il bisogno vivo e pressante delle grandi comunicazioni cosmiche, degli incontri universali, di una *societas* realizzatrice dell'umanità unanime. Aspirazione

a quello che, malgrado tutto, fu il «medioevo cattolico»: la medievalità, che non significa medievalismo, ci travaglia non per sterile nostalgia di un mondo perduto, ma come fecondo ideale da realizzare in una società nuova. Nuova ed antica, non tradizionale, ma nel solco della tradizione, che non significa solo ciò che storicamente è stato, ma realizzazione, in una nuova forma storica, di valori e verità, che sono superstorici e perciò sempre piú suscettibili di nuove forme storiche di attuazione. Società nuova e, diciamo pure, «originale» non significa società «da originali» o «da novisti» o «da modisti», ma società che sa trarre dalla originarietà e perennità dei valori umani, per cui l'uomo è uomo, forme di vita che sanno esprimerli in maniera nuova, che poi significa sanno incarnarli e impersonarli.

Questa nostra «medievalità», latente come aspirazione, che sembra avanzare paradossalmente in un mondo pazzescamente lanciato verso un avvenire che vuol fare *tabula rasa* del passato, spiega, da un certo punto di vista, il fascino che oggi esercitano le prospettive o i progetti di repubbliche piú o meno comunistiche e, dall'altro, il Cattolicesimo, anche in chi lo combatte o ignora; la suggestione potente della *Ecclesia*, la grande via di comunicazione degli spiriti nella Verità rivelata sul fondamento della verità naturale, unione di anime nella parola di Cristo. Dei due esiti della stessa fondamentale aspirazione, il primo, innaturale ed inumano, sradica l'uomo da se stesso facendolo fine di se stesso: non è la liberazione dall'isolamento e dalla confusione, ma la loro sistemazione ultima e consequenziaria, la corsa fanatica al seppellimento anche dello spirito nella «fertile» terra, in modo che si sterilizzi l'esistenza e ottenebri la luce; l'altra è l'esito dell'uomo *conscius*: gli assegna una destinazione trascendente e lo eleva al disopra dell'episodio terreno della sua vita e della storia in generale; valuta il tempo dal punto di vista dell'eternità; fa dello spirito e della verità la misura immensurabile di ogni cosa e il metallo senza scorie da rendere incandescente al fuoco d'amore della volontà che, riconoscente, ama sostanziarsene; e nell'amore della verità e nella verità dell'amore affratella gli uomini, figli dello stesso Padre, discepoli dello stesso Maestro, abitanti della stessa visibile e invisibile Casa.[7]

[7] Ci sembra estremamente significativa e profetica una pagina dei *Karamázov* di Dostojevskij che vale la pena di citare per intero: l'isolamento «regna adesso da per tutto, nel nostro secolo piú che mai, ma ancora non si è concluso, ancora non è giunto al suo termine. Ognuno infatti tende oggi a separare la sua personalità quanto piú può, vuole esperimentare in se stesso la pienezza della vita, ma intanto da tutti i suoi sforzi scaturisce, anziché la pienezza della vita, soltanto un completo suicidio, perché, invece

Le due tendenze dell'uomo contemporaneo sono astratte, inumane e mortifere: «vivere *nel* tempo»; «vivere *fuori* del tempo»: entrambe conseguono dalla comune posizione immanentistica, dallo storicismo piú integrale, che è negazione della storicità vera e sempre «naturalizzazione» dell'uomo e, da ultimo, sua «materializzazione», auspice il tecnicismo scientista.

«Vivere nel tempo» è il tuffo nell'empirico, la sopravvalutazione del mondano, l'idolatria della storia, l'assunzione del tempo nella sua finitezza, fatta fine dell'uomo e senso ultimo della vita di ogni singolo e dell'umanità globale. L'uomo crede di vivere intensamente e non si avvede che sacrifica la sua infinità spirituale alla sua vita empirica; di realizzare la sua personalità piena, e non si accorge di mortificarla nelle aspirazioni piú profonde, di decapitarla della sua vocazione fondamentale; di vivere per il benessere di tutti e invece vive solo egoisticamente per una società egoista il cui malessere è immenso; di farsi libero nel momento stesso che nega la sua libertà e l'altrui; di dominare la natura mentre ne è dominato ed inschiavito. «Vivere *nel* tempo e *per* il tempo», presente o futuro che sia, è morirvi dentro prima ancora di morire, è fare «cosa» lo spirito, una cosa fra tante, allineata con le altre, una dopo l'altra. Assumere il limite del tempo come la categoria essenziale e assoluta dell'uomo è concepire la vita e il vivere come iniziale e finale annientamento della vita dello spirito, della libertà, della persona.

La consapevolezza della miticità dell'autoesaltazione della vita, il cui senso, in definitiva, si ripone tutto nella «caducità» del tempo, provoca l'astrazione opposta ed anch'essa inumana e mortifera del

di determinare pienamente l'essere proprio, si cade in un perfetto isolamento. Infatti, tutti nel nostro secolo si sono separati come tante unità, ciascuno si isola nel suo buco, ciascuno si allontana dagli altri, si nasconde e nasconde quel che possiede, e finisce per rifuggire dagli uomini, mentre li respinge da sé. Nel suo isolamento ammassa ricchezze e pensa: «quanto ora sono forte e ben provveduto!» e non sa il folle che, quanto piú ammassa, tanto piú affonda in un'impotenza suicida. Infatti si è abituato a non confidare che in se stesso e a scindersi come un'unità dal tutto, si è avvezzato in cuor suo a non credere nell'aiuto del prossimo, negli uomini e nell'umanità e trema soltanto all'idea che vadano perduti il suo denaro ed i diritti con esso acquistati. Dappertutto lo spirito umano diventa oggi visibilmente incapace di comprendere che la vera guarentigia della personalità non esiste nel suo sforzo individuale isolato, ma nella solidarietà generale degli uomini. Ma verrà senza dubbio la fine anche di questo terribile isolamento, e tutti comprenderanno in una volta quanto fosse innaturale la loro reciproca separazione. Tale sarà la tendenza del tempo e ci si stupirà di essere rimasti cosí a lungo nella tenebra senza vedere la luce. Allora apparirà nel cielo il segno del Figlio dell'Uomo... ma fino a quel giorno occorre custodire la bandiera, e, anche da solo, l'uomo deve dare l'esempio e trarre l'anima sua dall'isolamento per l'opera di comunione fraterna, a costo di passare per un mentecatto. Questo perché non perisca la grande idea...».

«vivere *fuori* del tempo»: all'isolamento di tutti tra tutti — alla repubblica universale degli «isolati in compagnia» — si contrappone quella di ciascuno per suo conto. La sopravvalutazione del temporale e dello storico mostra cosí il suo rovescio: la svalutazione del mondo e dell'umano. L'esaltazione della vita si capovolge nell'esaltazione della morte, la sola «autenticità» della vita, il cui fine non è piú se stessa nella sua continuità storica, ma la morte nella sua inesorabilità. La destinazione del «tutto di vita» si chiarifica nel destino del «nulla di tutto». Sia come fine a se stesso, sia come prova, la vita risulta inutile e vana, l'emergere insignificante di ombre che si muovono, parlano, gesticolano, si affannano, s'affaticano e si ammalano per poi scomparire, come le comparse di un dramma, il cui protagonista assurdo e tirannico è solo il destino muto, suggellato dal «non-senso».

Non *nel* tempo né *fuori* del tempo, ma «vivere *il* tempo», perché l'uomo non è cosa che sia dentro il tempo, come contenuto in un contenente, né fantasma angosciato e sdegnoso che si consuma in disparte in attesa che l'incantesimo maligno cessi e lo faccia sparire. Non è cosa ed è spirito; e il tempo c'è per lo spirito, per la coscienza, che lo misura senza esserne misurata, che, attuandosi, fa che il tempo sia e sia la vita stessa dello spirito che, attraverso il tempo, compie la sua prova per una destinazione non temporale. È qui il significato profondo del tempo; via della prova dello spirito al cospetto dei valori e della verità. È l'unico modo di conquistarlo senza farsene conquistare; di guadagnarlo, riscattarlo dall'empirico, eternarlo nell'immortalità della verità, per cui l'uomo è uomo ed è immortale. Non carcerati del mondo né fuggitivi ed esuli, ma impegnati a riscattarci attraverso il corso temporale della vita e delle cose, a dare ad ogni nostro atto quella significanza che gli viene dall'esprimere un valore, dall'ubbidirgli e attuarlo. Non c'è senso della storia in astratto, ma degli uomini in concreto, di ogni singolo, perché la storia è storia di persone, di ogni persona, del farsi persona di ogni uomo, promuovendo gli altri nella comunicazione spirituale che può assicurare soltanto l'ordine della verità, che è l'ordine stesso dell'essere creato da Dio, affinché la creatura umana gli assomigliasse e fosse capace di disporsi a essere elevata alla sua destinazione di eternità.

Il bisogno di comunicazione cosí essenziale nell'uomo, tanto che da sé a sé è già comunicazione, si realizza nell'adorazione, sua forma piú alta: *tutti insieme* nella verità per la Verità. Vivere «sapendo insieme» per Chi si vive.

Indice

11 Premessa
15 Premessa alla prima edizione italiana
17 Introduzione

CAPITOLO I Prospettiva generale

27 1. Lo spirito: sinteticità e integralità dell'atto spirituale
29 2. Sapere intuitivo e conoscere razionale: Idea e concetto
30 3. Il problema metafisico del conoscere o del supremo principio d'intelligibilità
31 4. Adeguazione di «essere» e «verità ontologica». La metafisica della esperienza interiore
33 5. Idea dell'essere e concetto degli esseri
34 6. Intrinsecità teistica dell'intelligenza
36 7. Presenza della trascendenza in ogni forma dell'attività dello spirito
37 8. Il vero idealismo

CAPITOLO II L'interiorità oggettiva

39 1. Problema della «struttura» e problema della «genesi»
41 2. Profondità delle «strutture»
43 3. Il problema dell'autocoscienza punto di partenza del pensiero moderno

44 4. Il pensiero moderno di fronte ai problemi della «interiorità» e della «critica»
47 5. Contraddittorietà interna dell'immanentismo e i suoi esiti ultimi
50 6. L'interiorità oggettiva e la sua essenzialità metafisica
55 7. Interiorità oggettiva e persona umana

CAPITOLO III L'autonomia della metafisica

62 1. Critica dell'agnosticismo metafisico di Kant e il paralogismo della dialettica trascendentale
65 2. Costituzione autonoma della metafisica nel suo proprio oggetto
68 3. Il problema dell'Idea e A. Rosmini
69 4. La verità metafisica fondamento di ogni altra verità
71 5. Uso logico e validità metafisica dei principî

CAPITOLO IV L'autocoscienza e le sue forme

73 1. L'autocoscienza come attualità
79 2. La coscienza dell'autocoscienza
82 3. L'autocoscienza come dialogo interiore e comunicazione prima
88 4. Priorità della comunicazione tra persone e prospettive di soluzione del problema

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO
DELL'ANNO MCMLXXXIX
DALLA ARTI GRAFICHE SICILIANE DI PALERMO
PER CONTO DELLA EDITRICE L'EPOS